

## دور المذهب الأشعري في وحدة الأمة الإسلامية

د . عيسى عبدالله علي (\*)

### مقدمة عن حاجة الأمة إلى المذهب الأشعري

تعيش الأمة واقعا مأساويا ، تعيش الفتنة بين ربوعها ، كما تشهد هجوما من القوى الصليبية التي تحتل أراضى إسلامية في أفغانستان والعراق وفلسطين ، والواقع الإسلامي يشهد أيضا تكفيرا بين المسلمين بعضهم البعض ، فهناك من يكفر الشيعة والصوفية — والشيعة والصوفية مكفره ، فتكون فتن كقطع الليل المظلم ، ومن ثم يبقى التراث الأشعري هو المنقذ لحالة الأمة الإسلامية ، لأنه يمثل الوساطة بكل معانيها ، فهو يمثل العقل ويمثل النقل ، ووسطيته تجعله جامعا للمسلمين ، أو حسب ما قال الدكتور أحمد الطيب شيخ الجامع الأزهر : إن الأزهر بما له من تاريخ عريق في الحفاظ على الإسلام الصحيح والدفاع عنه ، يعلن أن من أهم الدروس التي يمكن استخلاصها من السياق العام لفكر الإمام الأشعري ، ضرورة العمل على نشر الأمن والسلام بين الناس جميعا ، ونبذ جميع صور العنف التي تروغ الأبرياء والأمنيين ، ورفض ما يقوم به بعض المنتسبين إلى الإسلام من محاولات تفجير الطائرات والسيارات وقتل النفوس البريئة .

ويضيف شيخ الأزهر : ما أشبه واقع الأمة الآن بواقعها أيام الإمام أبي الحسن الأشعري ، وما أوجها إلى منهج كمنهجه الذي أنقذ به ثقافة المسلمين وحضارتها قديماً مما كان يتربص بها من مذاهب مغلقة تدبر ظهرها للعقل وضوابطه ، وأخرى تتعبد بالعقل وتحكمه في كل شاردة وواردة ، حتى فيما يتجاوز حدوده وأنواته ، وثالثة تحكم الهوى والسياسة والمنفعة ، وهو ما تعيشه الأمة الإسلامية اليوم .

---

(\*) كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر .

وهذا البحث عن الفكر الأشعري في ميدان العلم الإسلامي هو من قبيل توضيح أحقية الفكر الأشعري في السيادة ، لأنه يوازن بين العقل والنقل في وسطية إسلامية رائعة ، كما أنه لا يتعارض مع الفكر والعلم الحديثين ، خاصة عندما يتعلق الأمر بالنهضة العالمية الحديثة ويدافع عن الإسلام والمسلمين ، كما دافع قديما بالكلمة والسلاح والسلوك جميعا ، وهذا البحث ينقسم إلى ثلاثة محاور وخاتمة ، وهى :  
تمهيد عن خطر التكفير

المحور الأول : الأشاعرة وفكرهم

المحور الثانى : الفكر الأشعري في النهضة الحديثة

المحور الثالث : التراث الأشعري في ميدان العلم الإسلامي

تمهيد عن خطر التكفير

إن الحديث عن الخطر التكفيرى على الأمة الإسلامية ، وعلى العالم بأسره يستلزم التحذير منه ، لأن الفكر التكفيرى هو الذى يقود شباب التكفير بالقتل ، بناء على فتاوى شيوخ يكفرون الغير ، حيث إن أى فعل لابد أن يسبقه فكر ، والفكرة كالثمرة تنمو إذا وجدت من يرعاه ، فكر التطرف هو المنظر الأول لفعل التطرف - أو الإرهاب ، فالفكر الإرهابى قد يكون فى صورة فتوى أو رأى يأخذه من يقوم بالفعل كغطاء دينى أو تنظير سياسى ، والحقيقة أنه عند البحث عن مصدر فكر التطرف والسعى للتغيير باليد نجده بعيدا كل البعد عن أى دين ، خاصة دين الإسلام الذى شعاره "لا إكراه فى الدين" ، ولكن من يقومون بالفعل يتأولون الآيات والأحاديث بما يخدم فكرهم ، ولابد من التنكير أن كل الأديان عانت وظهر فيها فكر الإرهاب ، فالحركة الصهيونية ذاتها هى حركة إرهابية تغطت بالدين اليهودى ، وما قام به الرومان ضد المسيحيين فى مصر كان إرهابا رومانيا تغطى بدين المسيح عليه السلام ، وفى عالمنا المعاصر نجد نزعات التطرف والإرهاب فى كل الديانات السماوية والوضعية كالتطرف الهندوسى والبوذى والصربى وغيره ، فمناقشة فكر الإرهاب يجب أن يناقش كفكرة إنسانية قبل أن تكون فكرة دينية ، وفى كل الأحوال نحاول فى هذا البحث أن نعود بفكر التطرف عند المسلمين - وليس عند الإسلام

بطبيعة الحال - فأول ما نجد أن كلمة "إرهاب" مشتقة من الفعل (أرهب) ؛ ويقال أرهب فلانا : أى خوفه وفزعه ، وفى القرآن الكريم جاءت الكلمة للتخويف والتهديد لردع العدو مثل : ﴿لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ سورة الاعراف الآية ١٥٤ ﴿وَإِثْنَيْ فَرَسَيْنِ﴾ سورة البقرة الآية ٤٠ ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ سورة الأنفال الآية ٦٠ ، ومن خلال قراءة تلك الآيات نجد أن القرآن الكريم خالٍ من المصطلح الإرهابى بالمعنى الاصطلاحي الحديث الذى يعنى ترؤيع الناس بالقتل لأنهم مخالفون فى رأى أو العقيدة أو المذهب ، والآية الوحيدة من سورة الأنفال ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ تشير إلى إخافة العدو لكى لا يواصل اعتدائه ، لأن إخافة العدو تجعله يفكر قبل أن يبدأ أى محاولة للاعتداء على القوم ، فهو معنى دفاعى وليس هجومى ، ومن ثم علينا التأكيد على أن القرآن الكريم وسيرة النبى المصطفى الأكرم تخلو تماما من كل ما يسيء للإنسان فى نفسه وبدنه وضميره ، وهنا يأتى السؤال الملح : إذا كان الإسلام كذلك فى تسامحه وعدله الذى يشمل الجميع يحرم إيذاء النفس فضلا عن قتلها ، كما يجعل الدفاع عن الأوطان مثل الدفاع عن الدين ، ويجعل من القومية شقيقة للدين ، فمن أين أنت السلفية المتطرفة بأفكارها التى تكفر المجتمع وتقوم بالعمليات المتطرفة ، ولو تأملنا فكرهم نجده يعود لأصل واحد هو الفهم الخاطئ والتأويل المتعسف لآيات القرآن الكريم ، والتى تذهب لغير المعاني التى يجب فهمها على حقيقتها القرآنية ، فالعنف الذى تمارسه الجماعات التى تنسب نفسها للإسلام ، إنما هو إفراز لفلسفة الإرهاب التى تتبناها ، وثمره لفقه خاص ضحل الثقافة ، وله وجهته ومفاهيمه وأدلته التى تستند إليها هذه الفئة من الناس ، ومن نظر إلى جماعات العنف القائمة اليوم فى عالمنا العربى والإسلامى مثلا ، وجد لها فلسفتها ووجهة نظرها وشيوخها وعلماءها وفقهاء الذى تدعيه لنفسها وتسنده بالأدلة من القرآن والسنة ، فتعتمد على المتشابهات وتدع المحكمات ، وتستند إلى الجزئيات وتهمل الكلّيات ، ويتمسك بالظواهر وتتغفل المقاصد ، كما نتغفل ما يعارض هذه الظواهر من نصوص وقواعد ، وكثيرا ما تضع الأدلة فى غير موضعها ، وتخرجها عن سياقها وإطارها ، فهى لها فقه يبرز العنف ، ويروج لدى بعض الشباب والسطحيين من

الناس الذين يقفون عند السطوح ولا يغوصون فى الأعماق ، وأساسه فقه الخوارج قديما الذين كانوا يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، ومن خلاله كانوا يبررون إرهابهم وتطرفهم وقتلهم لغيرهم المخالفين لهم فى الراى ، وأما عن إرهاب الفكر السياسى ، فهو فقه التكفير ، الذى هو قديم قدم الزمن ؛ ولا يقتصر على الرسالة الإسلامية وحدها ؛ والإسلام لم ينتج من هذه الرؤيا التكفيرية ؛ وعرف بعض المتشددىن فى الدين حتى فى عصر النبوة ، فبعد غزوة حنين وبينما كان النبى الكرىم يوزع الغنائم جاء رجل إليه يسمى حرقوص بن زهير التميمى فقال للنبى ﷺ : هذه قسمة ما أريد بها وجه الله ؛ أعدل يا رسول الله فإنك لم تعدل؛ فقال له النبى : ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل ؟! وحاول بعض الصحابة إيذاءه؛ فردهم النبى وقال لهم : دعوه ؛ فإنه يخرج من ضوضئه قوم يتعمقون فى الدين حتى يخرجون نه كما يخرج السهم من الرمية<sup>(١)</sup>؛ الرجل كان يعتقد أنه على صواب حتى مع وجود صاحب الرسالة ﷺ ؛ وكان حرقوص من أول الخارجىن على الإمام على بن أبى طالب وهو الذى قال : الحكم لله وليس لك يا علم ؛ وحارب الإمام على الخوارج فى النهروان بعد أن ناقشهم وحاجبهم فلم يسمعوا ؛ وقتل حرقوص فى المعركة ؛ وعندما قال أحد أتباع الإمام له : الحمد لله يا أمير المؤمنين لأن نصرك الله عليهم ، (يقصد الخوارج) فقال له الإمام : كلا إنهم فى أصلاب الرجال وأرحام النساء ؛ أى أنه كان يعلم أن هذا الفكر لا يعدم أناسا يتبنونه ويعملون على نشره .

إن فكر التكفير ظهر منذ البداية ؛ من أول عصر الدعوة ذاتها ؛ ولكنه لم ينتشر كما هو عليه الحال اليوم فأشاع الفتنة فى ديار الإسلام ، وشوه الإسلام فى بلاد الغرب ، وأنتج ذلك كله صداما مروعا نعيش فيه ، ولا نستطيع تجاهله، ففى كل مكان نجد التكفيريين الذين لا يتورعون عن قتل المسلم المخالف لهم فى الراى والرؤية ، ويعتقدون أنهم المسلمون الوحيدون الممثلون للإسلام ، وتلك رؤية قاصرة وخاطئة ، وفى كل الأحوال نجد أن الفكر الأشعرى هو الذى يصون الأمة من فتن التكفير ، ويوحد بينها ضد أعداء الأمة ن الخارج .

## المحور الأول : الأشاعرة وفكرهم

المذهب الأشعري نسبة لأبي الحسن الأشعري ، وهى مدرسة إسلامية سنية اتبع منهاجها فى العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث ، فدعمت بشكل عام اتجاههم العقدى ، ومن كبار هؤلاء الأئمة : البيهقى والنووى والغزالى والعز الدين بن عبد السلام والسيوطى وابن عساكر وابن حجر العسقلانى والقرطبى والسبكى وغيرهم كثيرون .

ويعتبر الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية المكونين الرئيسيين لمذهب أهل السنة والجماعة إلى جانب فضلاء الحنابلة ، وقد قال فى ذلك العلامة المواهبي الحنبلى : (طوائف أهل السنة ثلاثة : أشاعرة ، وحنابلة ، وماتريدية ، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة فى كثير من الكتب الكلامية وجميع كتب الحنابلة)<sup>(٣)</sup> .

لقد ظهر هذا المنهج الوسطى على يد أبى الحسن الأشعري الذى واجه المعتزلة وانتصر لأراء أهل السنة ، وأوجد مدرسة تستمد اجتهادها من المصادر التى أقرها علماء السنة فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر ، وبهذا مثل ظهور الأشاعرة نقطة تحول فى تاريخ أهل السنة والجماعة التى تدعمت بنيتها العقدية بالأساليب الكلامية كالمنطق والقياس ، فأثبت أبو الحسن الأشعري بهذا أن تغيير المقدمات المنطقية مع استخدام نفس الأدوات التحليلية المعرفية يمكن أن يؤدي إلى نتائج مختلفة ، ويعتمد الأشاعرة فى العديد من الحالات على التأويل لشرح بعض ألفاظ القرآن الموهمة للتشبيه ، وهذا ما يرفضه بعض أهل الحديث والسلفيون ، وينتقدونهم عليه .

## الأشاعرة .. النشأة والتاريخ

يرجع المؤرخون من الأشاعرة نشأة المدرسة الأشعرية إلى تاريخ اهتمام أئمة السلف بعلم الكلام واستخدامه فى مواجهة الفرق التى اعتبروها مخالفة ، ويعتبرون الإمام أبا حنيفة النعمان هو المؤسس الحقيقى للمنهج الذى يسرون عليه ، ومن بعده أئمة آخرون كالشافعى وابن كلاب والبخارى<sup>(٤)</sup> ، وكان التأثير الكبير لمنهج الأشاعرة فى مواجهة المعتزلة على يد أبى الحسن الأشعري ، الذى يعد أبرز متكلمي أهل

الحديث ، حيث أن أبا الحسن الأشعري كان معتزليا يأخذ المذهب عن الجبائي ، وما لبث أن عارض شيخه ورجع لمنهج أئمة السلف ومنهم أبو حنيفة النعمان والشافعي وغيرهما من متكلمي أهل الحديث ، كعبد الله بن كلاب وأبى العباس القلانسي ، خصوصا في المسائل المتعلقة بخلق القرآن والقضاء والقدر<sup>(٥)</sup> .

وذكر ابن عساكر أن أبا الحسن الأشعري اعتزل الناس مدة خمسة عشر يوما ، وتفرغ في بيته للبحث والمطالعة ، ثم خرج إلى الناس في المسجد الجامع ، وأخبرهم أنه انخلع مما كان يعتقد المعتزلة ، كما ينخلع من ثوبه ، ثم خلع ثوبا كان عليه ورمى بكتبه الجديدة للناس<sup>(٦)</sup> فكسب بذلك تأييد العديد من الناس ، وكثر أنصاره مؤيدوه من حكام وعلماء ، ولقبه بعض أهل عصره بإمام السنة والجماعة .

#### التطور بعد مرحلة ما بعد التأسيس

كان السبب المباشر لانطلاقة الأشعري نحو تجديد منهج العقيدة عند أهل السنة هو مواجهة المعتزلة ، ولعل هذا الهدف قد تحقق سريعا ، كنتيجة لالتفاف العلماء حول الأشعري ، بعد أن ضاقوا بالمعتزلة ، إلا أن منهج الأشعري لم يبق جامدا بل تطور ، وإن كان على القاعدة نفسها التي وضعها المؤسس مع بعض التباين في تطبيقات ، هذه القاعدة القائمة على جعل العقل خادما للنصوص ، وعدم اتخاذه حاكما عليها ليؤولها أو يُمضي ظاهرها ، كما هو الحال عند المعتزلة ، وقابلية المنهج للتطور كان محصورا في الجانب العقلي ، ومنسجما مع المرونة التي اتبعها المؤسس لجهة استعمال العقل كخادم لا كحاكم .

وبعد الأشعري جاء أئمة دعموا تلك الآراء التي انتهى إليها الأشعري ، وقد تعصب بعضهم لرأى الأشعري ، لا في النتائج فقط ، وإنما كذلك في المقدمات التي ساقها ، وأوجبوا اتباعه في المقدمة والنتيجة معا ، وعلى رأس هذا الفريق أبو بكر الباقلاني حيث أنه لم يقتصر على ما وصل إليه الأشعري من نتائج ، بل إنه لا يجوز بغير مقدماته أيضا .

ورأى فريق آخر من الأشاعرة جاء بعد الباقلاني ، وعلى رأسه الغزالي يقول : إن المقدمات العقلية لم يجرى بها كتاب أو سنة ، وميادين العقل متسعة وأبوابه

مفتوحة ، وأن هناك إمكانية أن يتم الوصول إلى دلائل وبيّنات من قضايا العقول ونتائج التجارب والقرائح لم يتجه إليها الأشعرى ، وليس من ضير في الأخذ بها ما دامت لم تخالف ما وصل إليه من نتائج ، وما اهتدى إليه من ثمرات فكرية ، ولم يسلك الغزالي مسلك الباقلاني ، ولم يدع لمثل ما دعا إليه ، بل قرر أنه لا يلزم من مخالفة الباقلاني في الاستدلال بطلان النتيجة ، وأن الدين خاطب العقول جميعا ، وعلى الناس أن يؤمنوا بما جاء بالكتاب والسنة ، وأن يقووه بما يشاءون من أدلة .

ثم جاء بعد الغزالي أئمة كثيرون اعتنقوا مذهب الأشعرى فى نتائجة ، وزادوا على دلائله ، فلم يدعوا إلى التقيد بالمقدمات بل قيدوا أنفسهم فقط بالنتائج (٧) .

وفى المشرق انتشر مذهب الأشعرى فى عهد دولة السلاجقة ، وبالتحديد فى عهد الوزير نظام الملك ، الذى اهتم ببناء المدارس وربط المساجد ببعضها وكان الذى يرفع من شأن العلماء ، وقد تم تدريس المنهج الأشعرى فى مدرسة بغداد النظامية ، ومدرسة نيسابور النظامية ، وكانت المدرسة النظامية فى بغداد أكبر جامعة إسلامية فى العالم الإسلامى وقتها<sup>(٨)</sup> ، فلم تأت الحروب الصليبية إلا وكان المذهب الأشعرى قد ساد المشرق بشكل غير مسبوق ، فلما قضى السلطان صلاح الدين على دولة الفاطميين فى مصر قام بتحويل الأزهر الذى كان على مذهب الإسماعيلية الشيعية المفروض من الفاطميين إلى مذهب أهل السنة والجماعة على منهج الأشاعرة فى العقيدة والذى كان سائداً ومنتشراً فى ذلك الوقت<sup>(٩)</sup> .

أما فى بلاد المغرب العربى فإن يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين كان وطيد الصلة مع علماء الأشاعرة ، فابن رشد الجد (الملقب بشيخ المالكية) وهو من الأشاعرة كان قاضى القضاة زمن المرابطين<sup>(١٠)</sup> ، وأبو عمران الفاسى الذى بعد العقل المدبر لتأسيس دولة المرابطين<sup>(١١)</sup> ، كما أن أبا بكر بن العربى وهو من أهم علماء المالكية وممن كان يعتمد عليهم ابن تاشفين كان من تلاميذ الغزالي<sup>(١٢)</sup> الذى كان أهم علماء المشرق فى ذاك العصر. ومن المعلوم أن الغزالي من كبار علماء الأشاعرة ، ويوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين ، عندما عزم على الدخول إلى الأندلس ، قام باستشارة أبى حامد الغزالي<sup>(١٣)</sup> أحد أهم أئمة الأشاعرة .

بينما يرى بعض السلفيين أن المغرب الإسلامي ظل على معتقد أهل الحديث وفق رؤية جماعة السلفية ، حتى زمن دولة المرابطين الذين أظهروا هذا المعتقد وحاربوا الفرق والعقائد الكلامية ، وأمروا بكتب الغزالي فأحرقت ، ثم خرج عليهم محمد بن تومرت داعيًا إلى المعتقد الأشعري ، فكان هو من قام بإدخال المنهج الأشعري إلى المغرب العربي ، وكفر المرابطين بدعوى أنهم مجسمة ومشبهة ، وسمى أتباعه الموحدين تعويضًا بهم ، واستباح بذلك دماءهم وأموالهم وأعراضهم حتى قضى أتباعه من بعده على دولة المرابطين ، وأسسوا دولة الموحدين على أنقاضها متبنين منهج الأشاعرة<sup>(١٤)</sup> ، وظل المعتقد الأشعري هو السائد عندهم حتى يومنا هذا ، بينما يرى المؤرخون من الأشاعرة أن الصراع بين المرابطين والموحدين كان سياسيًا قبليًا ، ولم يكن مذهبيًا ، فبالإضافة إلى أنهم يرون أن مؤسسي دولة المرابطين هم أشاعرة ، فإنهم يرون أن ابن تومرت لم يسع إلى إقامة دولته من أجل العقيدة الأشعرية ، وأنه لا يمكن الإشارة إليه كممثل للأشاعرة ، بل إن تومرت كان هدفه سياسيًا بامتياز وكان يرمى إلى الاستيلاء على ملك المغرب<sup>(١٥)</sup> ، وهذا لا ينفي أن تدريس المنهج الأشعري قد ازدهر بعد سقوط دولة المرابطين ، فنظرًا إلى أن المغرب الإسلامي لم يشهد فرقًا فكرية متنوعة ، كالتى شهدها المشرق ، فإن هذا جعل أهل المغرب يعتنون بفروع الدين ، وبالأخص الفقه دون الأصول كالعقيدة ، وذلك لعدم وجود تنازع كالذى حصل فى المشرق بين الأشاعرة وبقية أهل الحديث من جهة والمعتزلة من جهة أخرى<sup>(١٦)</sup> . وبعد أن استقر المغرب وانطفأت فيه الفتن ، بدأت حواضر علمية عدة فى تبنى منهجية تعليمية تنافس نظيراتها فى المشرق خاصة فى تدريس عقيدة أهل السنة والجماعة وفق منهج الأشاعرة ، وأبرز هذه الحواضر هى جامع الزيتونة بتونس ، وجامعة القرويين بفاس ، ومن أبرز أعلام الأشاعرة فى المغرب الإسلامى : الطرطوشى ، والمازرى ، والباجى ، والقاضى عياض ، والقرطبى ، والقرافى ، والشاطبى ، وابن عاشور ، وأحمد زروق ، والسنهورى .



الأشعرية مدرسة سنية ذات منهج كلامي ، لذا فإن عقيدتها هي عقيدة أهل السنة والجماعة أى أنها تكاد تكون مطابقة لعقائد المدارس الأخرى المنتسبة للسنة ، إلا فى مسائل قليلة بسبب لاختلاف منهج التلقى والاستدلال . استدلل الأشعرى على العقائد بالنقل والعقل ، فثبت ما ورد فى الكتاب والسنة من أوصاف الله والاعتقاد برسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب ، يستدل بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية على صدق ما جاء فى الكتاب والسنة ، بعد أن أوجب التصديق بها كما هى نقلاً ، فهو لا يتخذ من العقل حكماً على النصوص ليؤولها أو يعضي ظاهرها ، بل يتخذ العقل خادماً لظواهر النصوص يؤيدها<sup>(١٧)</sup> وقد استعان فى سبيل ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطق ، والسبب فى سلوكه ذلك المسلك العقلى :

١- أنه كان منتسباً إلى المعتزلة ، فاختار طريقته فى الاستدلال لعقائد القرآن وهو مسلك المناطق والفلاسفة ، ولم يسلك طريقته فى فهم نصوص القرآن والحديث .  
٢- أنه تصدى للرد على المعتزلة ومعارضتهم فتبع طريقته فى الاستدلال ليقطع حجته ويفضحهم بما فى أيديهم ويرد حجته عليهم .

٣- أنه تصدى للرد على الفلاسفة ، والقرامطة ، والباطنية وغيرهم ، وكثير هؤلاء لا يقع إلا بالأقيسة المنطقية ، ومنهم فلاسفة لا يقتنعهم إلا دليل العقل .

قال تاج الدين السبكي فى طبقات الشافعية الكبرى : "علم أن أبا الحسن لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهباً ، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به فى ذلك للسالك سبيله فى الدلائل يسمى أشعرياً"<sup>(١٨)</sup> .

ومن مميزات منهج الأشاعرة كذلك الأخذ بما تواتر عن النبى ﷺ من الأحاديث وعدم الأخذ بحديث الأحاد ولو كان صحيحاً ، إلا فى بعض مسائل السمعيات .

## مصدر التلقى

الاستدلال عند الأشاعرة يكون بالأدلة النقلية (نصوص الكتاب والسنة)، وبالأدلة العقلية على وجه التعاضد . فالأدلة النقلية والعقلية عندهم يؤيد كل منهما الآخر ، فهم يرون أن النقل الثابت الصريح والعقل الصحيح لا يتعارضان، والأشاعرة عندما يوجهون خطابهم إلى مخالفيهم الذين لا يقيمون وزناً للكتاب والسنة ، فإنهم يقدمون الأدلة العقلية على النقلية وذلك يكون فقط في مجال الاستدلال في العقائد في باب العقليات ، لأنهم يرون أن المراد هو الرد على المخالفين ، كالدهربيين والثوية وأهل التثليث والمجسمة والمشركين ونحوهم ، فهؤلاء المخالفون لا يرون حجية للقرآن والسنة ، إلا بعد إقامة الأدلة العقلية على الإيمان بالله وأن القرآن كلام الله وأن محمد بن عبد الله هو رسول الله<sup>(١٩)</sup>.

## التأويل

يتمسك الأشاعرة بظاهر ما يدل عليه اللفظ ويجيزون صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى احتمال مرجوح لدليل يقتزن فيصرفه عن ظاهره ، وهذا الدليل يسمى عندهم (قرينة) ومن أمثلة ذلك : « نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ » من سورة التوبة الآية ٦٧ ، فتأتى كلمة النسيان في كلام العرب بمعنى الآفة وذهاب العلم، وتأتى بمعنى الترك واستعمالها بالمعنى الأول أكثر، ولذا كان هو (الظاهر الراجح) من كلمة النسيان بصفة عامة ، وكان الثانى وهو الترك هو (الاحتمال المرجوح) لذا فإنه يتعين العدول عن تفسير النسيان فى الآية عن الظاهر الراجح وهو الآفة وذهاب العلم إلى الاحتمال المرجوح وهو الترك ، والقرينة الصارفة عن المعنى الأول هو استحالة (الآفة وذهاب العلم) على الله ، جل وعلا !

وأما صرف اللفظ عن ظاهره لغير دليل فلا يجوز ، فالخروج عن ظاهر اللفظ إنما يصح عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع ، وهو ما يطلقون عليه (التأويل الصحيح) ، أما الخروج عن ظاهر اللفظ لما يظنه المرء دليلاً دون أن يكون فى حقيقة الأمر دليلاً فهو (التأويل الفاسد) ، وأما الخروج عن ظاهر اللفظ لا لدليل ولا لشبهة دليل ، فإن الأشاعرة يعتبرونه لعباً، وليس من التأويل فى شيء وهو

ما يطلق عليه (تحريف الكلام عن مواضعه) <sup>(٢٠)</sup> ، فذهب الأشاعرة في التعامل مع الآيات المتشابهة إلى (التأويل الصحيح) للفظ المتشابه ، أى بصرفه عن المعنى الظاهر المباشر إلى معان أخرى ، ويستعان على هذا بالقرائن المتعددة ، ويعرف الاستعمال والعادة ، لأنهم يرون أن التعويل فى الحكم والاستبطاء على قصد المتكلم ومراده <sup>(٢١)</sup> ، ومراده يظهر أحيانا من اللفظ نفسه ، وأحيانا من الغلطات والقرائن المصاحبة ، فمراد المتكلم من قوله : رأيت أسدا ، غير مراده من قوله : رأيت أسدا يخطب على المنبر ، ففى الأولى يقصد الحيوان المفترس بدلالة لفظ الأسد ، وفى الثانى يقصد للرجل الشجاع بدلالة القرينة (يخطب على المنبر) .

وبالتالى فإنهم يرون أنه من عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب - عليه - اتباع مراده ، فالألفاظ عندهم لم تقصد لنواتها ، وإنما هى أدلة يستدل بها على مراد المتكلم ، فإذا ظهر مراده ووضح بأى طريق ، فإنه يجب العمل بمقتضاه سواء كان بإشارة ، أو كتابة ، بإيماء ، أو دلالة عقلية ، أو قرينة حالية ، أو عادة مطردة <sup>(٢٢)</sup> .

#### الأشاعرة وضرورة التأويل

من أجل التقريب بين العقل والنقل ، فإن الأشاعرة قالوا بضرورة التأويل ، ولقد وضع الكثير من العلماء الضرورة الدافعة إلى التأويل ، وفيما يلى عرض لجانب من أقوال بعض العلماء بالخصوص :

١- الإمام العز بن عبد السلام قال : (وليس الكلام فى هذا - يعنى للتأويل - بدعة قبيحة ، وإنما الكلام فيه بدعة حسنة واجبة لما ظهرت الشبهة ، وإنما سكنت السلف عن الكلام فيه إذ لم يكن فى عصرهم من يحمل كلام الله وكلام رسوله على ما لا يجوز حمله عليه ، ولو ظهرت فى عصرهم شبهة لكتبوها وأنكروا عليهم غاية الإنكار ، فقد رد الصحابة والسلف على القدرية لما أظهروا بدعتهم ، ولم يكونوا قبل ظهورهم يتكلمون فى ذلك) <sup>(٢٣)</sup> .

٢- الإمام الزركشى قال : (إنما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته ، لقيام الأدلة على استحالة المشابهة والجسمية فى حق البارئ تعالى) (٢٤) .

٣- إمام الحرمين الجوينى قال : (لو بقى الناس على ما كانوا عليه لم نؤمر بالاشتغال بعلم الكلام ، أما الآن فقد كثرت البدع فلا سبيل إلى ترك أمواج الفتن نلتطم) .

#### التأويل عند السلف

يرى الأشاعرة أنهم يتبعون السلف باتخاذهم لمذهب التأويل فى التعامل مع النصوص المتشابهة ، وقد أشار إلى ذلك العلامة الألوسى بقوله : (والتأويل للقريب إلى ذهن الشائع نظيره فى كلام العرب مما لا بأس به عندى ، على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف) (٢٦) ، وفيما يلى بعض الأمثلة التى يستشهد بها الأشاعرة على تأويل السلف للنصوص المتشابهة :

١- تأويل عبد الله بن عباس الساق بالشدة فى الآية : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ سورة القلم الآية ٤٢ .

٢- ما نسبته تقي الدين الحصنى إلى الحسن البصرى من تأويل القدم بالذين قدمهم الله من شرار خلقه كما فى الحديث الشريف : (لا تزال جهنم تقول هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة فيها قدمه) (٢٧) .

٣- ما قاله الشافعى عن القرآن الكريم : وأن منه ظاهراً يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره (٢٨) .

٤- أول الإمام أحمد بن حنبل الآية القرآنية ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ من سورة الفجر الآية ٢٢ ، أنه جاء ثوابه (٢٩) ما رواه البيهقى عن أبى عمرو بن السماك عن حنبل أن أحمد بن حنبل تأول الآية (وجاء ربك) أنه جاء ثوابه ، ثم قال البيهقى : وهذا إسناد لا غبار عليه (٣٠) .

٥- فسر الحافظ حماد بن زيد حديث (ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا) بقوله: نزوله إقباله (٣١) .

## الوسطية : معالم المذهب الأشعرى

لقد كانت الظروف التى سبقت ظهور المذهب الأشعرى متميزة فى التاريخ الإسلامى ، حيث وصلت بعض الفرق والمذاهب إلى درجة كبيرة من الغلو والتطرف فى المعتقدات والأفكار . لذلك برزت للوجود فى المرحلة اللاحقة اتجاهات فكرية تبنت مواقف توفيقية - ومن بينها الأشعرية - واتسم منهج هذه التيارات بالاعتدال والتوسط ، لذلك كانت لها امتدادات واسعة على الساحة الفكرية .

### إشكالية العقل والنقل

#### عقلانية المعتزلة

صاغ المعتزلة أدلتهم ، ورتبوها ترتيبا يجعل العقل أول الأدلة . فهم يقولون : "الأدلة أولها : دلالة العقل ، لأن به تميزا بين الحسن والقيبح ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة ، والإجماع.." (٢٢) . نصية أصحاب الحديث والسلفية

مثلت السلفية تيارا معارضا لكل من اعتمد على الأدلة العقلية ، متكلمين كانوا أو فلاسفة ، وكان الإمام أحمد بن حنبل ممن تزعّم هذا الاتجاه ، فكان منهجه يقوم على أساس أن للإسلام أصولا وفروعا تؤخذ من النصوص والمأثورات ، واستبعد أية إمكانية لتأويل النص الدينى ، مما دفع بهذا الاتجاه إلى تبني هذا الموقف سدا لذريعة الوصول إلى الاستغناء على النص على حساب العقل .. وسطية الأشاعرة

وهنا سيبرز التيار الأشعرى كتيار توفيقى ينشد الوسطية بين الاتجاه العقلانى المعتزلى وبين الاتجاه النصى السلفى ، فحاول فى جل تحليلاته للأمور العقيدة أن يأخذ موقفا وسطيا ومعتدلا بين الاتجاهين ..

من هذا الواقع الفكرى انطلق مؤسس الأشعرى ، أبو الحسن الأشعرى ، ليصوغ فكرا ومنهجيا وسطيا جديدا يعيد الاعتبار للنص ، لأن "إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدى إلى نصرته الدين ، إنه استبدال العقل بالعقيدة" (٢٣) وهو فى الوقت نفسه يعارض خصوم العقل الذين لا يعترفون إلا بالأخبار والمأثورات ، وينتقد جمودهم

واعتمادهم على التقليد ، وذلك بقوله : حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تخط العقليات بالسمعيات ، ولا السمعيات بالعقليات\* (٣٤) .

إن المنطلق الأساس الذى ينطلق منه الأشاعرة فى بحثهم الأمور العقائدية هو مشروعية النظر العقلى فى أمور العقائد ، لذلك نجدهم يخصصون مقدمات كتبهم العقدية فى الغالب بإثبات النظر والدفاع عن مشروعيتها الدينية والاستدلال على نللك بأدلة عقلية وأخرى نقلية ..

الجوانب النظرية التى تميز المذهب الأشعرى

أصول الأشاعرة فى التوحيد

١- النظر فى إثبات الصفات : تعنى المعتزلة بالتوحيد أى التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين ، فإله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ سورة الشورى الآية ١١ ، ومن ثم نفى المعتزلة الصفات التى قد توهم بالتشبيه والتجسيم وقالوا : (إن الصفات هى عين الذات) .

أما موقف الأشاعرة ، فهو نقيض لموقف المعتزلة ، فهم أثبتوا لله صفاته ، وجعلوها قائمة بذاته تعالى ، (أى : أثبتوا لله صفات فهى ليست عين ذاته ، ولا هى غير ذاته) فإله "صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جردها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالما ، قادرا ، مريدا ، دلت على العلم ، والقدرة ، والإرادة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا أو غائبا(٣٥) ، فإله إذن عالم بعلم وعلمه صفة قائمة بذاته ، وقادر بقدرة وقدرته صفة قائمة بذاته ، وكذلك الشأن بالنسبة لباقى الصفات .

٢- كلام الله وخلق القرآن : إن القول بخلق القرآن عند المعتزلة يعد فرعا من تصورهم لعقيدة التوحيد لديهم ، لأنه لو كان القرآن وهو كلام الله قديما ، لكان هناك قديمان هما الله وكلامه (القرآن) ، وهذا القول سقوط فى التعدد .. لذا التجأ المعتزلة إلى أن نظروا إلى صفة الكلام على أنها صفة فعل وخلق ، وليست صفة

ذات ، بمعنى أن كون الله متكلماً هو كونه فاعلاً للكلام وخالقاً له . والقرآن بسذلك -  
يكون مخلوقاً لله وفعلاً له .

أما الأشاعرة فيعتبرون صفة الكلام قديمة كسائر الصفات . فكلام الله قديم ،  
والقرآن بذلك يكون قديماً .

٣- رؤية الله : أما موقف المعتزلة من الرؤية فإنه منسجم مع موقفهم من التنزيه  
المطلق للذات الإلهية ، وموقفهم من الصفات . ويؤكد الشهرستاني أنهم "اتفقوا على  
نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار" (٣٦) .

أما الأشاعرة فيجعلونها ممكنة يوم القيامة لأن شرط الرؤية عندهم هو الوجود .  
والله موجود ، فهو إذن ممكن الرؤية (٣٧) .

٤- القدرة : يرى الأشاعرة أن القدرة الإلهية هي قدرة مطلقة ، فالله فعال لما يريد ،  
يتمتع بقدرة وإرادة مطلقتين ، وبسلطة لأحد لها يفعل في ملكه ما يشاء..

أما الإنسان فله قدرة حادثة لا ترقى إلى مستوى الخلق والإبداع كالقدرة  
الإلهية ، ولا تأثير لها "غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة ،  
أو تحتها ، أو معها الفعل الحاصل إذا أَراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ،  
فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته" (٣٨) ،  
وهذه النظرية هي التي عرفت في قاموس الفكر الأشعري بنظرية الكسب ..

وتماشياً مع موقف الأشاعرة هذا ، فإنهم لم يلزموا الله بتحقيق وعده ووعيده ،  
كما قال للمعتزلة ، فهو جائز عليه أن يدخل الجميع الجنة ، وجائز أن يفعل العكس ،  
وجائز أن يعاقب من يشاء ، ويثبت من يشاء من عباده (٣٩) ، فكل فعل من الله عدل  
وفضل ، لا معقب لحكمه .

وهكذا يدرج الأشاعرة مسألة الوعد والوعيد في مبدئهم العام مبدأ التجويز ،  
ولذلك فهم يجيزون الشفاعة ، واللفظ الإلهي ، خلافاً للمعتزلة ، ويعتبرون الشفاعة  
دليلاً على جواز غفران الله للعصاة من أهل الملة (٤٠) ، أما اللفظ الإلهي فهو يندرج  
ضمن القدرة المطلقة لله ، لأن في القدرة "لطفاً لو لطف به لسائر من يعلم أنه يموت  
كافراً لأمن" (٤١) .

وبالجملة فإن الأشاعرة يؤكدون أن التعديل والتجوير لا يمكن أن نحكم بهما على أفعال الله قياسا على ما نحكم به على أفعال البشر ، لأن ما قد يبدو لنا ظلما فى أفعال الله هو عين العدل فى حكمة الله <sup>(٤٢)</sup> وقس على ذلك سائر أنواع القبح ، لا يمكن أن يقال إن فى أفعال الله قبحا ، لأن البارئ عز وجل هو القاهر الذى الأشياء له فى قبضته ، لا أمر عليه ، ولا مبيح ، ولا حاطر ، فلم يجب أن يقبح جميع ما ذكرناه من فعله قياسا على قبحه منا <sup>(٤٣)</sup> .

### أصول الأشاعرة فى التشريع

إن أصول الأشاعرة فى تحليلاتهم للعقيدة الأشعرية تتأسس على قواعد الإيمان كأساس أول فى التوحيد ، ثم قواعد الإسلام كأساس ثان يعبر عن صدق عقيدة التوحيد ، وذلك خلافا لما ذهبت إليه المرجئة من أن المؤمن يكفيه أن يؤمن بالله ، ولو لم يلتزم بذلك عمليا .

### أصول الأشاعرة فى الإمامة أو الخلافة

يرى أهل السنة ، ومنهم الأشاعرة أن الإمامة واجبة سمعا ، قال أبو الحسن الأشعري بأن الإمامة شريعة من الشرائع يعلم وجوبها بالسمع ... ويقرر الأشاعرة موقفهم من الإمامة تبعا لإمامهم أبى الحسن الأشعري فيقولون : "الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار عن طريق الشورى ، دون النص والتعيين ... وقد أجمع الأشاعرة جميعا على شرط القرشية فى الإمامة <sup>(٤٤)</sup> باعتباره شرطا يأخذ الصدارة والأولوية ، ضمن سائر الشروط ، كما نلاحظ أيضا رفضهم للشروط التى يصادر عليها خصومهم الخوارج والشيعة .

أما عن كيفية انعقاد الإمامة للإمام ، فإنهم يجعلون ذلك موكولا للجماعة ، وأهل الحل والعقد ، إلا أنهم لم يعتقدوا ذلك تعقيدا كبيرا ، بل اعتبروا أن الواحد من أهل الحل والعقد ممكن أن يعقد للإمام وحده ، لكن ما إن تتعقد الإمامة لأحد من الذين توافرت فيهم شروط الإمامة إلا ويصبح عقدا فى أعناق الأمة ، لا يجوز فسخه من طرفها ، من غير حدث يوجب خلق الإمام <sup>(٤٥)</sup> .



أما الأمور التي توجب خلع الإمام عندهم فمناها كفر بعد الإيمان ، ومنها تركه إقامة الصلاة ، والدعاء إلى ذلك ، ومنها عند كثير من الناس : فسقه وظلمه بغصب الأموال ، وضرب الأبرار ، وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعطيل الحدود .. وأيضاً تطابق الجنون عليه ، وذهاب تمييزه ، وبلوغه في ذلك إلى مدة يضر المسلمين زوال عقله فيها ، أو يؤذن بالبأس من صحبته ، وكذلك القول فيه إذا صم أو خرس..\* (٤٦) .

وللأشاعرة في الخلفاء الراشدين رأى واحد يجمعون فيه على صحة خلافتهم، وأهليتهم ، فهو الخلفاء الراشدون ، والأئمة المهديون ..  
وخلاصة القول إن أصول الأشاعرة ، كما رأينا ، تشمل أمور العقيدة وأمور الشريعة وأمور المعاملات كدين ودنيا وقيادة ونظام على خلاف أصول الفرق الأخرى تكاد تنحصر في أصول التوحيد لا غير .

كما لاحظنا أن أصول الأشاعرة تحاول دائماً التوفيق بين المعقول والمنقول لمسيرة مذهب السلف عند أهل السنة والجماعة .

لقد رأى الأشعرى إنشاء منظومة عقديّة ، ومذهب وسطى متكامل ، يوحد بين العقلين والنقلين ، لا يتطرف فيه إلى عقلانية المعتزلة ، وفي الوقت ذاته لا يقف عند ظاهرية الحشوية والحنابلة ووقوفهم عند النص ، بما سيؤدي إليه ذلك من إعادة الوحدة إلى الأمة ، واحترام العقل والنقل معاً ، وإقامة توازن وتكامل بين الأدلة العقلية والأدلة الشرعية ؛ وهذه الوسطية تتبلور في مجال المعرفة في توسطه بين الوحي والعقل ، وفي الإلهيات بين التشبيه والتثنية ، وفي الإنسانيات بين الجبر والتفويض ، وإن كان هذا الوسط لا يقاس حسابياً ، بمعنى أنه كان هناك تراوح إلى مزيد من الميل إلى النص ، كما جاء في مؤلفه (الإبانة عن أصول الديانة) ، ونزوع إلى شيء من التأويل العقلي ، كما في (اللمع في الرد على أهل النزيغ والبدع) .

## المحور الثاني : الفكر الأشعري فى النهضة الحديثة

لا يمكن الحديث عن الفكر الأشعري ودوره فى النهضة الحديثة ، دون الحديث عن المنهج العقلى فيما يخص الحسن والقبيح ، لأن منهج الأشاعرة فى ذلك هو الرأى الصحيح ، وهو من عمدة أفكارهم التى يتميزون به عن غيرهم ، وهو ما يتمشى والرؤية الحديثة أيضا ، ولأن هذا هو الذى يمكنه أن يقود الأمة للمواصلة بين الشرع والعلم والنهضة الحديثة .

### المنهج العقلى الأشعري فى الحسن والقبيح

إن مصطلح الحسن عند الأشاعرة عموما ، هو ما أمر به الله تعالى فيدخل فيه الواجب والندب دون المباح<sup>(٤٧)</sup> ، لأن المباح غير مأمور به ، فلا يكون حسنا ، وهذا ما ذهب إليه شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري فى مقالاته ، ومن بعده الغزالي الذى قال : الحسن ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، وهى العبارة التى ردها من قبل شيخه أبو المعالى الجوينى فى إرشاده ، وعول عليها أكثر الأشاعرة ، ومعناها أن الحسن من الأفعال ، ما حسنه السمع لا العقل ، ليكون الحسن فى مذهبهم ما قيل فيه فعلوه ، فيدخل فيه حكمان تكليفيان الواجب والندب ، وجئ بقيد : بالثناء على فاعله لإخراج المباح الذى لا تعلق له بهذه الصيغة عندهم ، إلا أن بعض المتأخرين أدخلوا المباح فى الحسن ، وهو ما أشار إليه ابن السبكي ، لما حكى الخلاف فى ذلك ، ولعله المذهب المختار ، لأنه لا وجود لمنزلة بين الحسن والقبيح ، حتى يفترض بأن المباح لا حسن ولا قبيح ، ولمجرد أن الشارع لم ينه عنه يكون حسنا ، وإن لم يدخل فى صيغة الأمر لكونها غير دالة عليه<sup>(٤٨)</sup> .

أما مصطلح القبيح ، فيرى أبو الحسن الأشعري بأنه إنما كان قبيحا منا لتعلق نهى الله تعالى عنه به ، أى أن الفعل إنما يكون قبيحا ، لتعلقه بصيغة النهي ، ولما كانت صيغة الأمر عند الأشعري ، لا تقتضى الإيجاب بنفسها ، لم تقتض صيغة النهي الحظر بنفسها أيضا ، فيدخل المكروه فى حد القبيح بجانب الحرام ، إلا أن الجوينى خالف شيخه الأشعري ، فأخرج المكروه من القبيح بقوله : القبيح ما ورد الشرع بدم فاعله ، لكون المكروه لا يتعلق بفعله الذم ، ولم يعلم ابن السبكي أحدا

يُعتد من المتأخرين خالف الجويني فيما قال ، إلا ناسا أدركهم قالوا إن المكروه قبيح لأنه منهي عنه ، والنهي يعم نهى تحريم ونهى تنزيه ، وتبنى مذهب الجويني تلميذه الغزالي ، فقال في منخوله<sup>(٤٩)</sup> القبيح ما قبحه - الشارع - بالزجر عنه والذم عليه ، أضاف قيد : الزجر إلى الحد حتى يتبين المحدود الذي هو الحرام ، ويتميز مذهب الجويني تلميذه الغزالي ، فقال في منخوله<sup>(٥٠)</sup> : القبيح ما قبحه - الشارع - بالزجر عنه والذم عليه ، أضاف قيد : الزجر إلى الحد حتى يتبين المحدود الذي هو الحرام ، ويتميز عن المكروه الذي لا تعلق للزجر بفعله ، وقيد : الذم مشعر بخروج المكروه من الحد ، فكان الأولى الاقتصار عليه ، لكون اسم القبيح يقع على كل ما نهى عنه الشارع ، سواء كان حراما أو مكروها ، والفعل إن لم ينه عنه الشارع كان حسنا ، وقد علم أنه لا مدخل للمكروه في الحسن ، فيكون مدخله في القبيح ضرورة ، ونسب بعضهم هذا المذهب الأخير إلى صاحب المنهاج ناصر الدين البيضاوي حيث قال في منهاجه معرفا القبيح أنه ما كان واقعا على صفة توجب الذم ، والمكروه لا يوجب بفعله الذم بحال<sup>(٥١)</sup> .

من خلال تعاريف الحسن والقبيح عند الأشاعرة ، يتبين أن الجبهة الأمرة والناهية هي السمع ، فيكون التكليف عندهم متوقفا على الشرع دون العقل ، فالحسن هو الفعل المقول فيه أفعلاه ، سواء كان واجبا أو ندبا ، والقبيح هو الفعل المقول فيه لا تفعله ، سواء كان حراما أو مكروها ، على اختلاف بينهم في المباح أيكون حسنا ، وفي المكروه أيكون قبيحا . وإن ذهب بعضهم إلى إخراج المباح من صيغة الحسن ، والمكروه من صيغة القبيح ، فلا يعنى أن الوصفين عندهم عقليان ، إنما لأجل أن صيغتي الأمر والنهي تدلان - بالتوالي - على الوجوب والحظر بذاتهما لا بقرائن مشيرة إليهما<sup>(٥٢)</sup> .

من هذا المنطلق بدأ الأشاعرة يؤصلون لنظرية التكليف الشرعي ، انطلاقا من نقض قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، إلا أن الإشكال الذي يرد على جميعهم يتمثل في كونه تعالى - حسب المذهب الأشعري - لم يزل أمرا ناهيا بكلامه ، والقول بالتحسين والتقبيح الشرعيين مطلقا ، يلزم منه اعتقاد قدم الوصفين الحسن

والقبح بقدم كلامه تعالى ، واعتقاد تعدد القدماء باطل اتفاقا ، فأبو الحسن الأشعري باعتباراه المؤسس الفعلى للمذهب لم يدع للخصم اعتراضا كهذا ، فجاء بجديد عول عليه أكثر الأشاعرة من بعده فقال <sup>(٥٢)</sup> : إن القبيح إنما كان قبيحا منا لتعلق نهى الله تعالى عنه به ، ونهيه كلامه ، وكلامه غير مخلوق ، فيجب أن يكون - القبيح - جاريا مجرى كونه معلوما ، فى باب أنه يتعلق بعلم ليس بفعل ، فلا يصح أن يكون معلوما بفاعل ، لما كان كونه معلوما يرجع فيه إلى تعلق علم قديم به ... فإذا كان العلم به غير محدث ، لم يجز أن يقال إنه معلوم بمحدثه ، والمقصد من هذا أن القبيح - وفى مقابله الحسن - وإن كان قبيحا لتعلق النهى به ، فلا يعنى أنه وصف قديم بقدم الكلام الإلهى ، لأن ماهية التعلق ترجع إلى صفة العلم دون حدوث الفعل ، فإنه تعالى سبق فى علمه كون الظلم - مثلا - منهيا عنه ، ولا يستلزم هذا العلم حدوث الظلم ، لكون صفة القدم من الصفات التى تفرّد بها تعالى ، بهذا لا يكون الوصفان الحسن والقبح ، حسب ما قاله الأشعري - قديمين <sup>(٥٣)</sup> ، لتعلقهما بعلمه تعالى القديم لا بفعله المحدث ، فيكون الله أمرا بالحسن وناهيا عن القبيح فيما لم يزل عالما بهما ، والأشاعرة بعد أبى الحسن قسموا الكلام حول التحسين والتقييح وفق ثلاثة أضرب <sup>(٥٤)</sup> :

أما الضرب الأول : أن يكون الحسن صفة للكمال ، والقبيح صفة للنقص ، كأن يقال العلم حسن لأنه من صفات الكمال ، والجهل قبيح لأنه من صفات النقص والضرب الثانى : أن يكون الحسن والقبيح وصفين معبرين عن موافقة ومخالفة الأغراض ، ويعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة فقتل زيد - مثلا - فيه مصلحة لأعدائه ، فيكون القتل من جهتهم فعلا حسنا ، ومن جهة أوليائه يكون فعلا قبيحا .

أما الضرب الثالث : هو أن يكون الحسن موجبا للمدح عاجلا وللثواب آجلا ، وأن يكون القبيح موجبا للذم عاجلا وللعقاب آجلا ، فقالوا إن الاتفاق حاصل على أن الحسن والقبيح فى الضربين الأولين عقليان ، والاختلاف واقع حول الضرب الأخير ، والأشاعرة ذهبوا إلى أن الحسن والقبيح باعتبار هذا الضرب شرعيان ، وباقى

المتكلمين ذهبوا إلى أنهما عقليان . وهذا التقسيم الذى انتهى إليه الأشاعرة لم يأت من فراغ ، بل له دوافعه التى تبرره ، كما له أطواره التى مر بها ، وللووقوف على ذلك يلزم علينا تتبع أقوال الأشاعرة ، بداية مع مؤسس المذهب أبى الحسن الأشعري ، الذى نجده ينفى مسألة التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق — بل ويقسم الأدلة على إبطالها فى محاولة لنقض نظرية التكليف العقلى عند المعتزلة فيقول : إن وصفنا لبعض الاكتساب بأنه قبيح منا ، ولبعضها بأن حسن منا ، إنما يستحق ذلك فيها إذا وقعت تحت أمر الله تعالى ونهيه ، وقد أشار بقوله : الاكتساب إلى نظرية الكسب ، حاول من خلالها التوفيق بين كون الفعل مخلوقا لله تعالى ، وبين كونه كسبا للعبد ، فاعتبر قدرة العبد الحادثة مقارنة للفعل المقدور ، وبالتالي فهي غير مؤثرة فى إيجاده ، وإن القدرة الإلهية هى المعنية بالتأثير والإيجاد ، بمعنى أن القدرة الحادثة ، لا تأثير لها فى الفعل المقدور ، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، ولم يبتعد الأشاعرة فيما بعد عن هذا التصور كثيرا فجلهم يعتبرون العبد فاعلا مجازا لا حقيقة.

لذا فإن نظرية الكسب عندهم وقفت بين النص وحقيقة الحرية الإنسانية من جهة ، وبين النص وطريقة المنهج المتبع من جهة أخرى<sup>(٥٥)</sup> .

إن قضية القدر ارتبط مقالها عند الأشاعرة بمسائل كلامية ، أهمها مسألة التحسين والتقبيح ، فالأشعري — كما سبق — ذهب إلى أن أفعال العباد لا حقيقة لها فى الوجود ، إلا من حيث كونها حسنة أو قبيحة بالشرع ، وبمعنى أوضح ، الأفعال لا يتميز بعضها عن بعض إلا بعد ورود السمع ، ومثال ذلك الظلم ، هو فعل قبيح لا لذاته أو لوجه معقول ، وإنما هو كذلك لنهيته تعالى عنه ، فلو أن الإنسان أتى بكل كبيرة قبل ورود الشرع ، ما كان ذلك منه ظلما أو عدلا ، أما بعد وروده ، فيكون هذا الفعل مجرد أمانة سمعية نصبها الشارع لثبوت العقاب ، وليس علة موجبة لذلك ، لأن الحسن والقبيح لو كانا موجبين للثواب والعقاب ، وكانا علتين لهما ، لم يجز أن يتأخر عنهما معلولهما من الثواب والعقاب ، لأن العلة لا يجوز أن تتقدم المعلوم ولا أن تتأخر عنه ، فشرب الخمر — مثلا — لو كان فعلا موجبا بذاته لحكم التحريم ، لكان حراما قبل نزول الوحي ، لأن عادة العلة أن يكون المعلوم مقارنا لها ، ولما

جربنا تراخي حكم التحريم الذي هو المعلول ، عن شرب الخمر الذي هو العلة إلا بعد مجيء السمع ، علمنا أن شرب الخمر مجرد أمانة شرعية على حكم التحريم ، وليس بعة موجبة له ، مما يفيد أن الفعل لا حقيقة له خارج الشرع ، من حيث إنه لا يتصور له وجود ذاتي أو عقلي ، فما سماه تعالى في شرعه حسنا ، جاز أن يسميه قبيحا ، هذا كله ليستدل الأشعري ، على أن أفعال العباد وإن كانت من خلقه تعالى — وأن العباد غير فاعلين لها على الحقيقة ، فإن فعله تعالى لها عن طريق الخلق لا يُوصف بحسن ولا بقبح ، كما لا يُوصف شيء منها من الشاهد بحسن ولا بقبح ، الأمر الذي قاده إلى اعتقاد مسألة التجويز ونفى تعليل أفعاله بالمصالح<sup>(٥٦)</sup> .

من هنا يتبين لنا كيف أن طريقة الأشاعرة في القدر ، تعلقت بطريقتهم في التحسين والتقييح ، فكبائر الأفعال — مثلا — الصادرة من العباد ، بخلقها الله تعالى ويفعلها من خلال قدرته حين يقصدها العباد ، فيخرجها من العدم إلى الوجود وهي غير متصفة بحسن ولا بقبح إلا على طريقة السمع ، فلم يقتض ذلك أنه فاعل للتقييح<sup>(٥٧)</sup> .

أما طريقة مثبتى التحسين والتقييح العقليين في القدر ، فقد جاءت مفسرة عندهم بما أثبتوه من تحسين وتقييح ، ففرقة المعتزلة قالت بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ، لما تتصف به حقيقة من ظلم وكذب وجور ... فلم يجز أن ننسبها إليه تعالى كمسبا ولا خلقا ، أما فرقة الماتريدية ، فرغم إقرارها بأن العقل لا مجال له في تحسين أو تقييح في الأفعال الإلهية ، فإن اعترافها بحقيقة الأفعال في الشاهد ، واتصافها الذاتى بالحسن والقبح ، وأنه تعالى هو خالقها ، ألزمها اعتقاد القدر على طريقة تخول لها تعلل أفعاله تعالى بالمصالح ، فقالت العباد يفعلون على الحقيقة حسن الأفعال وقبحها ، بقدرة يخلقها الله فيهم ، وبالتالي فإن المفاصد الصادرة منهم هي من فعلهم حقيقة ، لعدم ثبوت جريان الأفعال الإلهية على خلاف المصالح<sup>(٥٨)</sup> .

وإذا كان الأشعري قد اكتفى بالتحسين والتقييح الشرعيين ، لموانع كلامية تجلت أكثر في قضايا القدر والتعليل والتجويز ، فإن الاتفاق الحاصل على أن الأفعال قبل ورود السمع يتميز بعضها عن بعض عند العقلاء بتمييز ، اضطره إلى أن يجد

مسوغا له فقال : سبيل القبيح والحسن فى الشاهد سبيل واحد ، فى أنه إما يجب القبيح لما فيه من النقص والضرر الراجع إلى فاعله ، ويختار الفعل الحسن لما فيها من النفع و[لكمال] العائد إلى فاعله . وهذه إشارة منه إلى ضربين من أضرب الحسن والقبيح ، الضرب الأول جاء باعتبار الكمال والنقص ، وذلك لما قال : إنما يجتنب القبيح لما فيه من النقص .. والحسن فى مقابله ، والضرب الثانى باعتبار موافقة أو مخالفة الأغراض المعبر عنهما بقوله : ويختار الحسن لما فيه من النفع العائد إلى فاعله .. والقبيح فى مقابله أيضا ، فيكون الأشعرى أول من أشار إلى التقسيم الذى تبناه الأشاعرة فيما بعد ، وإن لم يصرح به فإنه - كما رأينا - جعل الحسن والقبيح باعتبار الثواب والعقاب شرعيين ، وباعتبار الأغراض وصفات الكمال والنقص عقليين ، يدركان فى الشاهد بالعقل ، دون توقف على السمع .

وإذا كان الأشعرى بهذا قد بوأ للعقل مكانة ، فى إدراك أوصاف الحسن والقبح ، إنما فى حدود كثيرا ما كان يقف عندها ، ويشدد النكير على من تعداها من أصحابه ، كأبى بكر الصيرفى والقفال الشاشى ، وابن أبى هريرة وغيرهم ممن قالوا بوجوب شكر المنعم عقلا فى بدء أمرهم ، نزولا عند مذهب المعتزلة<sup>(٥٩)</sup> .

ولخطورة هذه المقالة على المذهب المتبع ، حاول بعض الأشاعرة رفعها بإيراد جملة من التفسيرات منها ، أن هؤلاء الأصحاب فاستحسنوا عباراتهم وقولهم بوجوب شكر المنعم عقلا ، فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما يؤدى إليه هذه المقالة من قبيح المذهب ، إنما كيف يُعْتَذَرُ للإمامين الصيرفى والقفال بمثل هذا الكلام ، وقد أخذوا علم الكلام عن الأشعرى نفسه ، حتى ابن السبكي لم يرقه مثل هذا الاعتذار ، فكتب فى طبقاته ، أن القفال كان يذهب إلى ذلك فى بدء اعتزاله ، ولقد ثبت رجوعه عنه ، كذلك الصيرفى ، أكد غير واحد من المؤرخين ، رجوعه عن القول بوجوب شىء عقلا ، لما ناظر شيخه الأشعرى ، إلا ابن أبى هريرة لم يثبت عنه ذلك ، لعدم رسوخ قدمه فى الكلام<sup>(٦٠)</sup> .

والغرض الذى قصده الأشاعرة من رفع مقولة وجوب شكر المنعم عقلا عن أقوال متقدميهم ، هو تفادى تهمة التحسين والتقييح العقليين بالنسبة إليهم ، لأن باقى

المتكلمين ، حين اعترفوا بدور العقل فى التحسين والتقبيح ، فبعدما أثبتوا أن العباد يكسبون أفعالهم على الحقيقة ، أما الأشاعرة فلم يسمعهم الاعتراف بتحسين العقل ولا تقبيحه ، إثر اعتقادهم بأن العباد لا يفعلون على الحقيقة ، إذ لو أنهم أقروا بوجوب شكر المنعم عقلا ، لقادهم مقالهم ذلك إلى شناعات عقديّة لا قبل لهم بها .

#### التكليف العقلى عند الأشاعرة

بالرجوع إلى مدرسة الأشاعرة ، وموقفها من نظرية التكليف العقلى ، نجد أن أبى الحسن الأشعرى ، وإن اعترف بقدر من التحسين والتقبيح ، فباعتبار الأغراض وصفات الكمال والنقص ، أما باعتبار العقل فلا حقيقة للأفعال إلا بعد ورود السمع ، ليس لأنه يأتى كاشفا عن حسنها وقبحها ، وإنما ليسمى بها ، فيأمر ببعضها وينهى عن باقيها .

وهو المذهب الذى عوّل عليه جميع الأشاعرة فيما بعد ، فالباقلانى سلك فى نفى نظرية التكليف العقلى ، مسلك شيخه الأشعرى ، ثم يأتى أبو المعالى الجوينى <sup>(١١)</sup> ، الذى وإن لمح بقاعدة التحسين والتقبيح العقلين فى كتابه البرهان ، فإن تلميحه لم يأت فى موضعه علم الكلام ، وإنما اضطر إليه فى أصول الفقه ، وكتب فى برهانه ما نصه : والمسلك الحق عندى فى ذلك ، الجامع لمحاسن المذاهب ، الناقض لمساوئها ، أن نقول : لسنا ننكر أن العقول تقتضى من أربابها اجتناب المهالك ، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها ، وجدد هذا خروج عن المعقول ، ولكن ذلك فى حق الأكيمين ، والكلام فى مسائلنا مداره على ما يقبّح من الأفعال لذاته أو لوجه معقول ، وبين ما يحسن أو يقبّح لغرض مرغوب ، والفارق بين الأمرين ، هو أن الفعل الذى يحسن لصفة معقولة بالنسبة إلى ، لا يمكن أن يكون قبيحا عقلا بالنسبة إلى غيرى ، أما الذى يحسن لغرض ، فهو حسن فى نظرى لاشتماله على ما ينفع نفسى ، وقبيح بالنسبة لغيرى ، لاشتماله على ما يضره ، فلا يبعد أن يكون الجوينى قد اصطنع نزاعا يليق بمجال أصول الفقه ، حيث يجرى الخلاف فيما إذا كان العقل يشرع أم لا ، فلم يكن من اللائق الخوض فى نزاع عقدي ، يتجلى فيما إذا كان العقل يحسن أم لا ، وقد تم تحريره فى علم الكلام .



لذا فإن جوهر النزاع بين الأشاعرة وباقي المتكلمين في التحسين والتبسيح ، لا يظهر للباحث من الوجهة الأصولية ، من حيث إن أصول الفقه يبحث فيه عن أدلة الأحكام الشرعية ، فكان من الطبيعي أن يتدارس الأصوليون دليل العقل في علاقته بالأحكام الشرعية فقط ، أما في علم الكلام ، فإن حديث المتكلمين عن العقل ، اتخذ وجهة عقدية تجلت فيما إذا كان يحسن ويقبح أم لا ، وإن كان بحث الأصولي في المسألة متوقفا على بحث المتكلم ، فإنه من عادة العالم أن لا يثير النزاع العقدي في غير محله ، وإنما يعتبره مسلمة في أصول الفقه حتى يبنى عليه ، وبالرجوع إلى الكتب العقدية ، نجد النزاع قد تجلى فيما إذا كان العقل يحسن ويقبح أم لا ، وهذا ما تنبّه إليه ابن القيم بقوله : وقد زعم بعض نفاة التحسين والتبسيح - الأشاعرة - أن هذا متفق عليه - كالعدل والصدق - وهو راجع إلى الملائمة والمنافرة ، بحسب اقتضاء الطباع ، وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده ، قالوا وهذا ليس الكلام فيه ، وإنما الكلام في كون الفعل متعلقا للثم والمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا ، فهذا الذي نفينا وقلنا إنه لا يعلم إلا بالشرع ، وقال خصومنا إنه معلوم بالعقل والعقل مقتض له ، فيقال هذا فرار من الزحف ، إذ ههنا أمران متغيران لا تلازم بينهما ، أحطهما هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه ، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما أم لا ، والثاني أن الثواب المرتب على حسن الفعل ، والعقاب المرتب على قبحه ، ثابت بل واقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع ، ولما ذهب المعتزلة ومن وافقهم إلى تلازم الأصلين استطلعت عليهم وتمكنتم من إبداء تناقضهم وفضائحهم ، ولما نفيتم أنتم الأصلين جميعا استطاعوا عليكم وأبدوا من فضائحكم وخلافكم لصريح العقل والفطرة ما أبدوه ، وهم غلطوا في تلازم الأصلين ، وأنتم غلطتم في نفى الأصلين ، والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أنه لا تلازم بينهما.

فهذا بيان لوجه النزاع بين الأشاعرة وغيرهم من الفرق الكلامية ، أيكون للفعل وجه أو صفة معقولة تحدد وصفه من الحسن أو القبح أم لا ، فالجويني تحدث في برهانه - باعتباره أصوليا - عن عدم تلازم الأصلين ، أصل التحسين والتبسيح

العقليين ، وأصل الجزاء من ثواب وعقاب ، وكأنه يقر بتحسين العقل وتقييده فى  
 شهاد ، ثم إذا ما تحدث فى إرشاده - باعتباره متكلماً - عن الموضوع ، وجدناه  
 كباقى الأشاعرة يرفض دور العقل فى التحسين والتقييد ، بل ويقيم الأدلة على  
 بطلانه ، وهو القائل فى الإرشاد : فإننا قلنا ليس الحسن والقبح صفتين للقيح والحسن  
 وجهتين يقعان عنهما ... فالذى أثبتته المعتزلة من كون الحسن والقبح على صفة  
 وحكم قد أنكرناه عقلاً وسمعاً ، والسر فى ذلك ، أن علم الكلام يقتضى منه مذهب فى  
 قاعدة التحسين والقبح بوضوح ، لما تتطوى تحته المسألة فى المذهب ، من قضايا  
 عقديّة أقلها بأساً مسألة أفعال العباد التى أشرنا إليها . أما علم الأصول ، فلا يستدعى  
 مقامه الخوض فى القاعدة إلا من ناحية أصولية ، تتجلى فيما إذا كان التحسين  
 والتقييد باعتبار العقل ، يستلزم تكليفاً ثم ثواباً وعقاباً أم لا ، ولا يختلف مذهب  
 الجوينى عن مذهب شيخه الأشعرى ، إذ كلاهما على وفاق بأن الحسن والقبح  
 باعتبار الثواب والعقاب شرعيان ، فلا يكون التكليف إلا عند ورود السمع ، وباعتبار  
 الأغراض - والمعبر عنهما بالمنافع والمضار - يكون الحسن والقبح عقليين ، إنما  
 دون اعتقاد ذاتية هذين الوصفين فى الأفعال - كما هو مذهب متقدمى المعتزلة ومن  
 وافقهم - أو بأن لهما وجوهاً عقلية حقيقيّة - كما هو مذهب متأخرى المعتزلة ومن  
 وافقهم - إنما الحسن والقبح عند الشيخين ، يكونان عقليين باعتبار الموافقة أو  
 المخالفة ، ولما كانت الأغراض فى طور التبدل والتغير من حال إلى حال ، لم يجر  
 القول بأن منشأ الوصفين كامن فى الأفعال .

ويأتى من بعده أو حامد الغزالى ، ففصل مذهب شيخه الجوينى بتحديد ثلاثة  
 اصطلاحات للحسن والقبح<sup>(١٢)</sup> .

أولها : إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبح على ما خالفه ، فلا  
 يكون الحسن والقبح باعتبار الأغراض ذاتيين فى الأفعال .

وثانيها : إطلاق الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله ، ويدخل فيه  
 أفعال الله تعالى والواجبات والمنذوبات دون المباح ، وإطلاق اسم القبح على ما أمر  
 الشارع بنم فاعله ، ويدخل فيه الحرام دون المكروه .

وثالثها : إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله، بمعنى نفى الحرج عنه ، وهو أعم من الاعتبار الأول لدخول المباح فيه، والقبیح في مقابلته ، فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار الثانى والثالث وقبله بالاعتبار الثالث ، وما كان من أفعال العقلاء قبل ورود السمع فحسنه وقبحه بالاعتبار الأول والثالث وبعده بالاعتبارات الثلاثة ، وتفصيل ذلك ، بأن نبين الخلفيات الكلامية التى تحكم فى صناعة هذا التقسيم دون غيره ، فالاصطلاح الأول للحسن والقبیح عند الغزالي ، جاء باعتبار الغرض ، فما وافقه من الأفعال كان حسنا ، وما خالفه كان قبيحا ، سواء قبل ورود السمع أو بعده ، فقتل زيد فعل حسن بالنسبة لأعدائه ، قبيح بالنسبة لأوليائه ، فلا يكون الحسن والقبیح وصفين ذاتيين فى الأفعال .

وقد اشترط الغزالي دخول أفعال العقلاء فى هذا الباب ، دون أفعال الله تعالى، وهى إشارة واضحة لنفى التعليل العقدى ، فهو تعالى فى عرف الأشاعرة لا يفعل لغرض ، وبالتالي الحكم على فعل من أفعاله - قبل ورود السمع أو بعده ، هو حسن وإن خالف أغراضنا ، أما الاصطلاح الثانى فالحسن والقبیح يعرفان بالشرع ، فالأول هو المقول فيه إفعלוه من الواجبات والمندوبات، والثانى هو المقول فيه لا تفعلوه من المحرمات ، وافق ذلك أغراضنا أم خالفها ، ويدخل فيه أفعال العقلاء وأفعال الله تعالى بعد ورود السمع لا قبله .

وهذا القسم أصل من خلاسه الغزالي لمسألتين ، المسألة الأولى : أن التكليف - باعتباره أفعلا ولا تفعل - يرجع ثبوته إلى الشرع ، دون العقل أو الغرض، فالأفعال لا يتميز بعضها عن بعض قبل ورود السمع بإيجاب أو تحريم .

أما المسألة الثانية : اعتبار أفعال الله تعالى حسنة ، وفق ما حسنه السمع لا العقل أو الغرض ، بمعنى أن فعله قبل ورود الشرع حسن على أى وجه وقع ولو خالف عقولنا وأغراضنا ، أما بعد وروده فحسن على الوجه الذى أخبر به السمع فقط، والاصطلاح الأخير ، أشار فيه الغزالي إلى أن حسن الأفعال وقبحها يُعرف عند العقلاء قبل ورود السمع وبعده ، وهو من قبيل الأفعال المباحة والمكروهة قبل مجيء

الشرع باعتبار الأغراض ، وبعده باعتبار السمع ، ومثاله لو أن السيد كلف عبده ما لا يطيق ، لكان فعله قبيحا مكروها باعتبار الغرض والسمع ، أما في أفعال الله تعالى ، لو أنزل شريعة لا قبل لنا بتطبيقها ، لكان فعله ذلك حسنا ، وإن خالف عقولنا وأغراضنا ، وهو الأمر الذى قاد الأشاعرة إلى تجويز نظرية التكليف بما لا يطاق في علم الكلام ، حيث دار الحديث عن أفعاله تعالى ، أما في علم الأصول حيث أحكامه للشرعية ، فقد أكدوا على أن القدرة شرط شرعى فى التكليف ، فعلمنا حسن التكليف بما يطاق فى فعله تعالى من هذا الوجه<sup>(١٢)</sup> .

بهذا تبين لنا أن الفعل عند الغزالي ، إذا لم يرد الشرع لا يتميز عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة ، وبالتالي فإن العقل عنده يكون محسنا ومقبحا باعتبار موافقة ومخالفة الأغراض ، فلا يمكن الاستناد إليه فى استتباع الثواب والعقاب ، لأن إدراكه يتغير بتغير أحوال الأغراض ، وتبدلها من حين إلى آخر ، فلا تكون أوصاف الحسن والقبح معلومة بضرورة لعقل ، وتبدلها من حين إلى آخر ، فلا تكون أوصاف الحسن والقبح معلومة بضرورة العقل ، بل بالأغراض التى قد تختلط عليه ، مما يمنع ترتيب التكليف على أحكامه ، وهو الدليل الذى عول عليه الأشاعرة فى الرد على المعتزلة حين قالوا<sup>(١٣)</sup> فنقول لهم لم ادعيت العلم الضرورى بالحسن والقبح ، مع علمكم أن مخالفيتكم طبقوا وجه الأرض ، وأقل شرنمة نهم يزيدون على عدد أقل التواتر ، ولا يمسوخ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع فى مداركها<sup>(١٤)</sup> .

ومن بعد الغزالي بأتى الرازى<sup>(١٥)</sup> الذى سلك هو الآخر طريقة الأشاعرة فى نفى نظرية التكليف العقلى ، اعتمادا على إبطال قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، فبعدما صرح بأن الوصفين - الحسن والقبح - عقليان باعتبار الموافقة والمخالفة ، وبأنهما شرعيان باعتبار المثوبة والعقوبة قال : وقد يراد بهما - الحسن والقبح - كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص ، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع أيضا فى كونهما عقليين بهذا التفسير . عند هذا القسم الأخير الذى صرح به الرازى ، تكتمل أضرب الحسن والقبح بمعانيها الثلاثة ، وإن لم يصرح من قبله الجوينى ولا

الغزالي بهذا الضرب الأخير - صفات الكمال والنقص - كما فعل هو ، أو يشير إلى  
كما فعل الأشعري ، فلأن اعتباره لا يخرج عن فحوى الموافقة والمخالفة ، فالعلم -  
مثلا - صفة كمال تميل إليه الطباع السليمة ، كما أن الجهل صفة نقص تنفر منه هذه  
الطباع ، وعلى أى حال ، فإن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين .

#### عر الأشعري والنهضة الحديثة

بعد أن كتبنا بشئ من التفصيل عن الحسن والقبيح كما يراه الأشاعرة ، وهو  
لا يتفق مع العقل المعاصر ، ولا يختلف مع الشرع ، نجد أن سؤالا دائما ما يتردد  
على ألسنة المسلمين وهو : هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟ ، حيث لا تقام  
نهضة إلا على أسس فكرية يعاد بناء القديم ، وإلا ظل القديم هو الأساس النظرى  
للنهضة الجديدة ، وغير قادر على أن يعطيها أسسا نظرية وبالتالي تفشل النهضة لعدم  
التطابق بين الموروث القديم كأساس نظرى وبين تحديات العصر التى تقوم النهضة  
استجابة لها .

وتقوم نهضتنا الحالية التى بدأت مواكبة للإصلاح الدينى أو بعدها بقليل على  
نفس الأسس التقليدية التى بنى عليها تراثنا القديم فى معظمه ، وهى الأسس الأشعرية  
التي استقرت فى الوعي التاريخى ابتداء من القرن الخامس الهجرى حتى الآن ، أى  
أربعينيات القرن الخامس عشر ، وبعد أن حسم الصراع بين التيارات الفكرية لحساب  
الأشاعرة منذ ألف عام ، ولم تكن هناك محاولات فى عصرنا الحالى لتغيير هذه  
الأسس إلا محدودة جدا وبطريق نسبى ، كما فعل محمد عبده عندما بقى أشعريا فى  
التوحيد وأصبح معتزليا فى العدل<sup>(١٧)</sup> .

وبالرغم من هذا التحول النسبى فى الأسس النظرية لحركة الإصلاح الدينى  
إلا أنها ظلت فى مجموعها أشعرية ، وكان استقلال الفكر وحرية الإرادة أى العدل  
الاعتزالى لا يبقى طويلا دون استناد إلى التوحيد الاعتزالى ، أى الله كمبدأ تتساوى  
فيه الذات والصفات . وأن هذين المبدأين إذا ما ارتكزا على التوحيد الأشعري أى الله  
كشخص تزيد فيه الصفات على الذات . فبالرغم من تركيز الحركة الإصلاحية  
الحديثة على استقلال العقل وحرية الاختيار ، إلا أنهما بقيا تحت المظلة الأشعرية ،

فهناك مناطق لا يستطيع العقل أن يصل إليها بمفرده ويحتاج فيها إلى وصى ، وهذا الوصى هو النبي ، كما يقول محمد عبده، فما زالت هناك قوى خارجية تسيطر على قوى الإنسان والطبيعة يحتاج إليها الإنسان فى أوقات عجزه ، ويطيع لها الكون بتغيير مساره (٦٨) .

والأخطر من ذلك وفى مقابل هذا التحول النسبة أو تطعيم الأشعرية السائدة ببعض الاعتزال القديم ، والذى لم ينجح كثيرا ولم يستمر ، اتحدت الأشعرية بالتصوف وازدوجت به ، فأصبح التصوف أيضا أشعريا فى أسسه ، وأصبحت الأصول الأشعرية التمهيدات الفكرية للطرق الصوفية ، وسادت الأشعرية أيضا فى الفقه بسيادة المذهب الشافعى دون الحنفى أو المالكى . فقد كان معظم الأشاعرة شافعية ، وكثير من الأخاف معتزلة ، كما سادت الأشعرية الفلسفة الاشراقية التى تشارك الأشعرية فى نفس الأسس النظرية كما هو واضح عند ابن سينا خاصة ، وبالتالي أصبحت الأشعرية هى الرافد الرئيسى فى ثقافتنا الإسلامية (٦٩) . ويرجع بعضنا اليوم للأشعرية ، ويجعل نفسه شيخها ، دون مراعاة لظروف العصر وحسن الاختيار من البدائل المطروحة طبقا لمرحلتنا الحالية وظروفنا الاجتماعية ، ولو كان هذا القديم هو الأساس النفسى والثقافى الذى تقوم عليه السلطة السياسية ، فهو مطلب سياسى فى صورة علمية ، وموقف مزدوج ينم عن الرغبة فى السيادة فى السياسة والثقافة وفى ممارسات الطرق الصوفية .

بل إن رفاعة الطهطاوى مؤسس النهضة الحديثة لم يتخل عن الأسس الأشعرية كما وضعها القدماء وعرض أفكار التنوير اعتمادا على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ونظر للدولة الوطنية اعتمادا على التراث القديم ومصادره الفقهية.

ويظل السؤال : هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية ؟ هل يمكن فى نظرية العلم أن نؤسسها على أنه لا يوجد ارتباط ضرورى بين النظر والعلم ، وأنه مهما نظر الإنسان فإن العلم قد لا يتولد من النظر ، بل قد يأتى من مصدر آخر فى مجتمع تكثر فيه الإلهامات ؟ ولأن المذهب الأشعرى مذهب يوازن بين العقل والنقل ،

فلم يقع فى مشكلة تؤدى إلى رفض المسلمين التعامل مع أدبيات النهضة أينما كانت ، ولذا فإن الفكر الأشعرى ساهم فى النهضة الحديثة ، فمنذ القرن العاشر الهجرى وحتى منتصف القرن الثانى عشر دخل الفكر الأشعرى - والفكر الإسلامى صفة عامة - مرحلة غلب عليها الجمود والتقليد ، والاكتفاء بإعادة العرض واجترار الماضى ، فكان جل إنتاجها شرحاً أو تلخيصاً أو نقداً لمؤلفات السابقين . وما أن برز التحدى الثقافى والحضارى الذى مثّلته الثقافة الغربية منذ عصر النهضة مطلع القرن السادس عشر أو السابع عشر الميلاديين (العاشر والحادى عشر الهجريين) ، بما حملته من منهج وضعى ونظرة علمانية إلى شئون المجتمع - حتى عاد النشاط والحيوية إلى الفكر الأشعرى ، ليواجه التحديات والمستجدات الحضارية الجديدة .

وكان أبرز تمثيل لهذه الفترة الكتاب الكبير الذى عدّه البعض كتاب القرن بلا منازع ، وهو (موقف العقل والعلم والعالم من الله رب العالمين) ، للعالم التركى الشيخ مصطفى صبرى التوقادى (ت ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م) وهو يعدّ من أهم الأعمال الفكرية الأشعرية المعاصرة، وبالأخص فى مواجهة النزعة العقلية الاعتزالية الجديدة<sup>(٧٠)</sup> .

وقد ألف الشيخ مصطفى صبرى أيضاً فى إطار الفكر الأشعرى كتاب (موقف البشر تحت سلطان القدر) ، رد فيه على من زعم أن تأخر المسلمين وانحطاطهم إنما يرجع إلى إيمانهم بعقيدة القضاء والقدر ، أما الماديون الذى يشكون فى وجود الله تعالى ، وكذا الذين ينكرون الغيب والنبوة والمعجزات .. فقد رد عليهم الشيخ صبرى بكتابه الذى يجسد آراء الأشاعرة (القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون) ، إضافة إلى غيره من الكتب التى تدافع عن الدين وتواجه ما يعرض للفكر الإسلامى الحديث من أخطار ، بمنهج يعتمد الدليل النقلى وأحكام العقل والمنطق .

ومن الأشاعرة المحدثين الشيخ الإمام محمد عبده ومصطفى صادق الرافعى وعباس العقاد ومحمد رشيد رضا وسعيد فوده وغيرهم كثيرون أمسكوا بالنهضة المعاصرة ، وكان لهم قدم راسخة فى الفكر الإسلامى المعاصر .

وعلى مستوى المؤسسات الدينية فقد كان دور الأزهر الشريف - قلعة الإسلام وأعرق مؤسسة إسلامية في العالم الإسلامي - في النهضة الحاضرة للفكر الأشعرى ، أساسيا ورائدا ، وإلى يومنا هذا ، إضافة إلى مؤسسة القرويين في فاس ، والزيتونة في تونس .

### المحور الثالث : التراث الأشعرى في ميدان العلم الإسلامي

لقد أثر الفكر الأشعرى في ميادين الفكر الإسلامي بشكل عام ، أثر في علماء الكلام ، فرد على غير المسلمين من اليهود والمسيحيين بالحجج العقلية ، ورد على المخالفين من المسلمين بالحجج النقلية ، وفيما بين هذا وذاك صاغ المذهب الأشعرى الوسطية ، وذلك من خلال المنهج الإسلامي السليم ، فالأشاعرة يعبرون عن هم أهل السنة والجماعة ، وهو ما جعل هذا المذهب ينتشر في كل بلاد المسلمين على اختلاف مذاهبهم .

### الفكر الأشعرى فكر أهل السنة والجماعة

لقد أجمع أهل العلم قديما وحديثا على أن الإمام أبا الحسن الأشعرى لم يبتدع مذهباً جديداً ولا اتخذ طريقةً مستقلة ، وإنما اتبع مذهب السلف وما كان عليه الأئمة الراشدون ، فقام بتأييده والنضال عنه بالحجج النظرية - أي على طريقة علم الكلام - التي مكنته من الظهور على أهل الفلسفة ، ومن هم على نهجهم من أصحاب المذاهب ، فزاد مذهب أهل السنة شرحاً وبيانا بحجج غلبة ، وألف فيه كتباً كثيرة نصر فيها أقوال من مضى من الأئمة كابى حنيفة وسفيان الثوري ، والأوزاعي وغيرهم .

فقد وقف عند الكتاب والسنة وترك تأويلها ما لم يعارضها قاطع من معقول أو محسوس ، ثم تصدى لكل رأى شاذ ونحلة ضالة يبطلها بمثل سلاحها ، حتى ظهر عليها كلها وأصبح رأس أهل السنة والجماعة في العلم قديما وحديثا ، ونورد هنا بعض أقوال هؤلاء العلماء على كثرتهم لنبين أن العلماء اتفقوا على أن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة .



قال السبكي فى الطبقات (٧١) : "واعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأيا ولم ينشئ مذهباً وإنما هو مقرر لمذاهب السلف ، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به فى ذلك السالك سبيله فى الدلائل يسمى أشعرياً" ثم قال فى موضع آخر (٧٢) : "قال المأيرقى المالكي : ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة ، إنما جرى على سنن غيره وعلى نصرة مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبيانا ، ولم يبدع مقالة اخترعها ولا مذهباً به ، ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب إلى مالك ، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ، ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الاتباع لهم ، إلا أنه لما زاد المذهب بيانا وبسطاً عزى إليه ، كذلك أبو الحسن الأشعري لا فرق ، ليس له فى مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وما ألفه فى نصرته .

ويقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى عقيدته (٧٣) : "واعتقاد الأشعري رحمه الله مشتمل على ما دلت عليه أسماء الله التسعة والتسعون" .

ويقول الشيخ قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٤) ما نصه : "وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة فى العقائد يد واحدة كلهم على رأى أهل السنة والجماعة يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبى الحسن الأشعري رحمه الله ثم يقول بعد ذلك : "وبالجملة عقيدة الأشعري هى ما تضمنته عقيدة أبى جعفر الطحاوى التى تلقاها علماء المذاهب بالقبول ورضوها عقيدة" .

أما الشيخ محمد العربى التبان شيخ المالكية فى الحرم المكى فيقول : "فحول المحدثين من بعد أبى الحسن إلى عصرنا هذا أشاعة وكتب التاريخ والطبقات ناطقة بذلك" .

ويقول أبو الفتح الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل (٧٥) : "الأشعرية أصحاب أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبى موسى الأشعري رضى الله عنهما ، وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري ﷺ ، كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن فى مذهبه" .

وقال القاضي ابن فرحون المالكي في ترجمة الإمام الأشعري<sup>(٧٦)</sup> ما نصه  
"كان مالكيًا صنف لأهل السنة التصانيف ، وأقام الحجج على إثبات السنن ، وما نفاه  
أهل البدع" ، ثم قال : "فأقام الحجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة والدلائل  
الواضحة العقلية ، ودفع شبه المعتزلة ومن بعدهم من الملحدة ، وصنف في ذلك  
للتصانيف المبسطة التي نفع الله بها الأمة ، وناظر المعتزلة وظهر عليهم ، وكان  
أبو الحسن القابسي يثنى عليه وله رسالة في ذكره لمن سألته عن مذهبه فيه. أنثى عليه  
وأُنفص ، وأنثى عليه أبو محمد بن أبي زيد وغيره من أئمة المسلمين" .

ويقول الشيخ محمد الحوت البيروتي<sup>(٧٧)</sup> ما نصه : "المالكية والشافعية  
أشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري من ذرية أبي موسى الأشعري ؑ ، والحنفية  
ما تريديّة وإمامهم أبو منصور الماتريدي وهما إماما أهل السنة والجماعة" .  
ويقول الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين الحنفي في رد المحتار على  
الدر المختار<sup>(٧٨)</sup> : "أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة والماتريدية" .

ويقول أبو عبد الله الطالب بن حمدون المالكي في حاشيته على ميارة<sup>(٧٩)</sup>  
عن الأشعري : "أنه أول من تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها ودفع الشكوك  
والشبه عنها وإبطال دعوى الخصوم" .

ولقد أنصف الحبيب عبد الله بن علوي الحداد حين قال : "إن الحق مع الفرقة  
الموسومة بالأشعرية نسبة إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله الذي رتب قواعد  
عقيدة أهل الحق وحرر أدلتها ، وهي العقيدة التي أجمعت عليها الصحابة ومن بعدهم  
من خيار التابعين وهي عقيدة أهل الحق من أهل كل زمان ومكان ، وهي عقيدة جميع  
أهل التصوف كما حكى ذلك أبو القاسم القشيري في أول رسالته ، وهي بحمد الله  
عقيدتنا وعقيدة إخواننا من السادة الحسينيين المعروفين بآل أبي علوي ، وعقيدة  
أسلافنا من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا ، ثم أنشد :

وكن أشعرياً في اعتقادك إنه هو المنهل الصافي عن الزيف والكفر

لما الشيخ الفقيه عبد الله العيدروس الأكبر فذكر في كتابه الكبريت الأحمر أن  
عقيدتهم عقيدة أهل السنة والجماعة فقال : "اعتقادنا اعتقاد الأشعرية ، ومذهبنا مذهب

الشافعية على مقتضى الكتاب والسنة" ، وقال أيضا فى كتابه عقود الالماس<sup>(٨٠)</sup> ما نصه : "عقيدتى أشعرية هاشمية شرعية كعقائد الشافعية والسنية الصوفية" .

وإجمال اعتقاد الأشعرى رحمة الله تعالى الذى هو اعتقاد أهل السنة والجماعة ، أن الله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له ، ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر ، ولا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» سورة الشورى الآية ١١ ، قديم لا بداية لوجوده ، دائم لا يطرأ عليه فناء ، لا يعجزه شيء ، ولا تحيط به الجهات ، كان قبل أن كون المكان بلا مكان ، وهو الآن على ما عليه كان ، لا يقال متى كان ولا أين كان ولا كيف ، لا يتقيد بالزمان ولا يتخصص بالمكان ، تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات ، وأنه سبحانه منزّه عن الجلوس والتماسية والاستقرار ، والتمكن والحلول والانتقال ، لا تبلغه الأوهام ولا تتركه الأفهام مهما تصورت ببالك فالله بخلاف ذلك ، حى ، عليم ، قادر ، سميع بصير ، متكلم وكلامه قديم كسائر صفاته لأنه سبحانه مبين لجميع المخلوقات فى الذات والصفات والأفعال . ومن وصف الله بمعنى من معانى البشر فقد كفر .

وأنه سبحانه وتعالى خلق الخلق وأعمالهم ، وقدر أرزاقهم وآجالهم ، لا دافع لما قضى ولا مانع لما أعطى ، يفعل فى ملكه ما يريد «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» سورة الأنبياء الآية ٢٣ ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه سبحانه موصوف بكل كمال يليق به منزّه عن كل نقص فى حقه .

وأن محمدا ﷺ خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ، مبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى ، صادق فى كل ما يبلغه عن الله تعالى .

وقال الإمام عضد الدين الإيجى فى بيان الفرقة الناجية ، بعد أن عدد فرق الهالكين<sup>(٨١)</sup> وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى ﷺ فيهم "هم الذين على ما أنا عليه وأصحابى"<sup>(٨٢)</sup> فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ، ومذهبهم خال من بدع هؤلاء .

وقال الإمام الجلال الدواني رحمه الله تعالى <sup>(٨٢)</sup> : الفرقة الناجية ، وهم الأشاعرة أى التابعون فى الأصول للشيخ أبى الحسن ... فإن قلت : كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة ؟ وكل فرقة تزعم أنها ناجية ؟ قلت : سياق الحديث مشعر بأنهم - يعنى الفرقة الناجية - المعتقدون بما روى عن النبى وأصحابه ، وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة ، فإنهم متمسكون فى عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المنقولة عنه وعن أصحابه ، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة ، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة " .

والاقتصار على الأشاعرة فى نصوص الأئمة إنما ذلك لكونهم أغلب أهل السنة فلا يفهم منه إخراج غيرهم من طوائف أهل السنة من الفرقة الناجية فمن لم يكن منهم متبعاً للإمام الأشعرى فهو موافق له .

وكذلك الإمام محمد السفارينى الحنبلى صاحب العقيدة السفارينية ، حيث قال <sup>(٨٤)</sup> : (أهل السنة والجماعة ثلاث فرق : الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل رحمته الله . والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعرى ، والماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدى) .

وقال <sup>(٨٥)</sup> : (قال بعض العلماء : هم - يعنى الفرقة الناجية - أهل الحديث يعنى الأثرية والأشعرية والماتريدية) .

وقال الإمام عبد القاهر البغدادى رحمه الله <sup>(٨٦)</sup> : (فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهو أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث دون من يشتري لهو الحديث ، وفقهاء هذين الفريقين وقراءهم ومحدثوهم ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة .. وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق وهم الفرقة الناجية ... فمن قال بهذه الجهة التى ذكرناها ولم يخلط إيمانه بشيء من بدع سائر أهل الأهواء فهو من جملة الفرقة الناجية - إن ختم الله له بها - ودخل فى هذه الجملة جمهور الأمة وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة والأوزاعى والثورى وأهل الظاهر ...

٦- أن التداوى بالعقاقير الطبية لإزالة الالتصاق بين التوأمين أو أى مرض غيره جائز<sup>(١)</sup>، فكذا بالجراحة لفصل التوأمين ، بجامع أن كلا منهما سبب لإزالة الالتصاق بين التوائم<sup>(٢)</sup> .

٧- أن بقاء حياة التوأمين قد تكون متوقفة على إجراء عملية فصل لهما ، فتباح ، حفاظاً على حياتهما من الهلكة<sup>(٣)</sup> .

٨- أن بقاء الالتصاق بين التوأمين ، فيه ضرر عليهما بالعجز الكلى أو الجزئى لهما ، وفيه مشقة عليهما فى حياتهما وعلى ذويهما ، وفى فصلهما استقلال كل واحد منهما بشخصه وإرادته ، وإزالة لعجزه بالالتصاق ، ورفع للمشقة عنه ، والضرر شرعاً يزال<sup>(٤)</sup> ، والمشقة تجلب التيسير<sup>(٥)</sup> ، وذلك بجواز إجراء عملية فصلهما<sup>(٦)</sup> .

جاء فى كتاب فقه النوازل فى شأن إجراء العمليات الجراحية الطبية النافعة عموماً : "طرداً لمشروعية التداوى فى الشرع ، فإن إجراء الممارسة الطبية الفاعلة على بدن الإنسان فى عملية شق البطن لرتق فتق ، أو قطع زائدة دودية ، ونحو ذلك ، مما دفع مرض ، والعادة جارية بنجاحه فى عرف الطب الذى يعايشه الإنسان ، فهذا مما لا خلاف فى جوازه ؛ إلحاقاً بحكم الأصل"<sup>(٧)</sup> أى : التداوى .

هذا حكم إجراء عملية فصل التوائم إجمالاً .

---

(١) ينظر : الهداية للمرخينانى ١٠/٦٦ ، الفتاوى الهندية ٥/٣٥٥ ، المقدمات الممهدة ٣/٤٦٦ ، شرح صحيح مسلم ١٤/٤٤ ، حاشية الجمل ٢/١٣٥ ، كشاف القناع ٤/٧ ، أحكام نقل أعضاء الإنسان فى الفقه الإسلامى ١/٤٤ ، ٥٨ ، ٥٩ ، مجلة مجمع الفقه الإسلامى بجدة ، العدد : السابع ، الجزء الثالث ، ص : ٧٣١ ، ٧٣٢ .

(٢) ينظر : أحكام الجراحة الطبية ، ص : ٦٤ ، الجنائيات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٧٩ .

(٣) ينظر : الجنائيات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٨٠ .

(٤) ينظر : الأشياء والنظائر لابن نجيم ، ص : ٨٥ ، الأشياء والنظائر للسبكي ١/٤١ ، الأشياء والنظائر للسيوطى ، ص : ٨٣ .

(٥) ينظر : الأشياء والنظائر لابن نجيم ، ص : ٧٥ ، الأشياء والنظائر للسبكي ١/٤٨ ، الأشياء والنظائر للسيوطى ، ص : ٧٦ .

(٦) ينظر : أحكام الجراحة الطبية ، ص : ٦٤ ، ٦٥ ، الجنائيات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ .

(٧) ٢/٣٤ .

أما الحكم تفصيلاً ، فتأني الأحكام التكليفية الخمسة ، بناء على اعتبارات معينة خاصة بكل حكم تكليفي على حدة ، ومدارها : مدى حفظ نفس كل واحد من التوأمين حالاً ومآلاً ، ومدى بقاءه وسلامته<sup>(١)</sup> ، وذلك بالموازنة بين المصالح والمفاسد ، والمنافع والمضار ، المترتبة على إجراء عملية الفصل أو تركها ، والتي يقررها الأطباء النقات المختصون في هذا الشأن .

جاء في قواعد الأحكام : "الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أديهما ، ويجلبون أعلى السالمين والصحتين ، ولا يبالون بفوات أديهما ، فإن الطب كاتشرع ، وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام ، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك ، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك ، والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب ؛ فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد ، ودرء مفاسدهم"<sup>(٢)</sup> .

ويمكن بيان هذه الأحكام لفصل التوائم وفق ما يلي :

أولاً : التوجب : يجب إجراء عملية فصل التوائم المتلاصقة إذا تقرر طبيّاً إمكانها ، في الحالات الست الآتية :

الحالة الأولى : إذا توقف بقاؤهما على قيد الحياة وعيشهما عليه ؛ بحيث إذا لم تجر لهما عملية الفصل فسيهلكان ، فيجب إجراؤهما ؛ لأن حفظ نفسيهما واجب ، وما لا يتم الواجب إلا به - وهو إجراء عملية للفصل - فهو واجب كذلك<sup>(٣)</sup> .

الحالة الثانية : إذا كان بقاؤهما على قيد الحياة وعيشهما بدون فصل بينهما ممكناً ، ولكن مع المشقة والعنت المصاحب لحياتهما ، عليهما وعلى ذويهما ، بينما

---

(١) ينظر : الموافقات ٤/١٩٤ ، ١٩٥ ، مجموع الفتاوى ١٢/١٨ ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، العدد ،

السابع ، الجزء : الثالث ، ص : ٧٣١ ، ٧٣٢ .

(٢) ٧/١ .

(٣) ينظر : الموافقات ٢/١٠ ، ٣/٤٦ ، ٧/٤٧ للقواعد والأصول الجامعة ، ص : ٩ ، ١٠ المسؤولية الطبية

وأخلاقيات الطبيب ، ص : ٦٤ ، بحث : جراحة فصل التوائم المتلاصقة ، المنشور في مجلة البحوث للفقه المعاصرة ، العدد : ٧٦ ، ص : ١٧٤ .

فى إجراء عملية فصل لهما رفع لهذه المشقة والحرص ، فيجب إجراء عملية الفصل ،  
إذ المشقة تجلب التيسير<sup>(١)</sup> ، والحاجة تنزل منزلة الضرورة<sup>(٢)</sup> .

من ذلك : لو كان الالتصاق بين التوأمين يستحيل معه وقوفهما ؛ كما لو كان  
من أعلى الرأس ، أو هما ملتصقان من العجز ورأساهما متعاكسان<sup>(٣)</sup> .

**الحالة الثالثة :** إذا ارتكب أحد التوأمين ما يستوجب قتله ؛ بأن قتل معصوماً  
عمداً أوجب عليه القصاص ، أو زنى وهو محصن ، ونحو ذلك ، فإن إجراء عملية  
الفصل بين التوأمين تكون واجبة إذا تعين القود من الجانى أو الرجم عليه ؛ وذلك  
حتى لا يتعدى أثر تنفيذ العقوبة ، إلى نفس التوأم الآخر الذى لم تحصل منه جريمة  
تستوجب قتله ، فيحصل بذلك إهلاك نفس بجريرة غيرها ، وذلك لا يجوز شرعاً<sup>(٤)</sup> ؛  
لما يأتى :

١- قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ  
أُخْرَى ﴾<sup>(٥)</sup> .

٢- ما رواه سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أبيه ، أن رسول الله ﷺ قال : "ألا لا  
يجنى جان إلا على نفسه ، ألا لا يجنى جان على ولده ، ولا مولود على والده"  
الحديث . رواه الترمذى وصححه والسياق له ، ورواه ابن ماجه وأحمد<sup>(٦)</sup> .

---

(١) ينظر : الأشباه والنظائر لابن نجم ، ص : ٧٥ ، الأشباه والنظائر للمبكي ٤٨/١ ، للقواعد والأمول  
الجامعة ، ص : ١٦ .

(٢) ينظر : الأشباه والنظائر لابن نجيم ، ص : ٩١ ، الأشباه والنظائر للسيوطى ، ص : ٨٨ .

(٣) ينظر : الجنائيات الخاصة بالتوائم الملتصقة ، ص : ٤٨٠ .

(٤) ينظر : المرجع السابق ، ص : ٤٤٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ .

(٥) الأنعام ، من الآية : ١٦٤ .

(٦) سنن الترمذى كتاب الفتن / باب ما جاء : دماؤكم وأموالكم عليكم حرام ٣٢٩/٦ ، رقم الحديث : ٢١٦٠ ،

سنن ابن ماجه : أبواب الديات / باب : لا يجنى أحد على أحد ١٠٨/٢ ، رقم الحديث : ٢٧٠١ ، مسند

الإمام أحمد ٦٥٥/٣ ، رقم الحديث : ١٦٠٤٤ .

مروود أنه "حديث صحيح" أيضاً فى : الموسوعة الحديثية (مسند الإمام أحمد) ٢٤/٢٦٦ ، برقم :

١٥٥٠٧ ، ٤٦٥/٢٥ ، برقم : ١٦٠٦٤ .

وجه الدلالة من الآية والحديث : نهما دلا على أن الجاني وحده هو المؤاخذ بعقوبة جنائيته في النفس ، فلا قود على غير الجاني ، وهذا لا يمكن تنفيذه على التوالم الجاني إلا إذا تم فصله بعملية جراحية عن التوالم الآخر المتصلق به ، فوجب الفصل ؛ لأنه وسيلة لإقامة حد القصاص من الجاني دون التوالم غير الجاني ، لإقامة حدود الله وعدم تعطيلها إذا وجبت ، والوسيلة لها حكم الغاية<sup>(١)</sup> .

٣- أن الحفاظ على الولد أوجب تأخير تنفيذ العقوبة على أمه حتى الرضيع والفتام<sup>(٢)</sup> ، فكذلك الحفاظ على التوالم غير الجاني يوجب إجراء عملية الفصل عن التوالم الجاني ، بجامع ضمان عدم تعدى أثر تنفيذ العقوبة إلى غير الجاني في كل منهما . وكذلك إذا ارتكب أحد التوأمين ما يستوجب القصاص منه في الطرف ونحوه وتعين القود منه فيه ، أو وجب عليه جلد ونحوه ، وعلم تعدى أثر تنفيذ العقوبة إلى نفس التوالم الآخر غير الجاني أو إلى إتلاف عضو منه بالسراية ، أو إلحاق ضرر كبير به ؛ من إيذاء شديد ، أو مرض مؤثر ، أو غلب على الظن ذلك ، فيجب إجراء عملية الفصل ؛ منعاً للسراية والضرر لغير الجاني ؛ لما تقدم<sup>(٣)</sup> .

الحالة الرابعة : إذا مات أحد التوأمين المتلاصقين ، وبقي الآخر حيًا ، وأمكن عيشه بدون توأمه الآخر لو فصل عنه ، فإن إجراء عملية الفصل تكون واجبة<sup>(٤)</sup> ؛ لما يلي :

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٧/٧٧٢ ، الجامع لأحكام القرآن ٧/١٠٢ ، المغنى ١٢/١٢ ، القواعد والأصول الجامعة ، ص : ٩ ، ١٠ .

(٢) ينظر : قوانين الأحكام الشرعية ، ص : ٣٨٥ ، حاشية النسوقي مع الشرح الكبير ٦/٢١٣ ، ٢١٤ ، مغنى المحتاج ٤/٤٣ ، المغنى ١١/٥٦٧ ، الموسوعة الفقهية ٣٣/٢٧٤ .

(٣) ينظر : حاشية النسوقي مع الشرح الكبير ٦/٢١٣ ، ٢١٤ ، مغنى المحتاج ٤/٤٣ ، المغنى ١١/٥٦٧ ، الجنائيات الخاصة بالتوالم المتصلقة ، ص : ٤٨٨ .

(٤) ينظر : حاشية البجيرمي ١/٥٢٢ .



٣- التأكيد على رفض إدعاء أى طرف بأنه وحده هو الذى يمثل الإسلام أو أنه هو الطرف الناجى وحده ، وأن الأمة كلها أمة مرحومة واحدة بمختلف مدارسها ومذاهبها.

٤- تشكيل هيئة متابعة دائمة لرصد أوجه الاختلاف واتخاذ القرارات بشأنها على قاعدة الأغلبية .

بهذا الفهم وبجهد العلماء الصادقين يمكن للمسلمين أن يجددوا أمر دينهم فى هذا الزمان وأن يوقفوا الهجمة الشرسة التى يتعرضون لها . وفى هذه الخاتمة ، فإننى أوجه صرخة تخرج من قلب موجوع ، إلى العلماء والأدباء والخطباء والدعاة وأساتذة الجامعات وطلاب العلم ، وكل مخلص حريص على إسلامنا العظيم : أن اتقوا الله فى المسلمين واتقوا الله فى الإسلام ، فالهجمة كبيرة ولا خلاص إلا بوحدة الصف واجتماع الكلمة وسعة الصدر والحلم وقبول الآخر والتماس العذر له وإن كان مخطئاً ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

• •

#### هوامش البحث

(١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه : باب الدعاء فى الصلاة من آخر الليل ٣١٥/٤ ، وفى باب (الدعاء نصف الليل ٣٨٩/١٩ وفى ١٣/٢٣ باب (قول الله تعالى يريدون ..) ط للشعب - القاهرة بدون تاريخ ، وأخرجه مالك فى الموطأ ١٤٨/٢ باب ما جاء فى الدعاء ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - ط عيسى الحلبى - القاهرة ١٩٥١م ، وأخرجه مسلم فى صحيحه بشرح الامام محى الدين بن شرف النسوى ١٣٨/٤ ، ١٤١ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط عيسى الحلبى ودور الحديث بالقاهرة ١٩٩٩م .

(٢) مرتضى الزبيدى - إتحاف السادة المتقين - الطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩٣٥م - ج ١٧٠/٢ ، حيث قال عنهم : أهل السنة والجماعة هم الأئمة والمقرئيدية ، وقال ابن حجر الهيئى فى الزواج - المراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الباتريدى (كتاب الزواج عن ارتكاب الكبائر - ابن حجر الهيئى - المكتبة العلمية - بيروت - ١٩٨٦م - ج ١٤٣/١ .

(٣) عبد الباقي ابن عبد الباقي المواهبى الحنبلى - العين والأثر فى عقائد أهل الأثر / ص ٥٣ - دار للمأمون للتراث - دمشق - تحقيق عصام رولس قلمجى - ١٩٨٧م .

(٤) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام "الجزء الأول ، تأليف د. على سامى النشار ، دار السلام ، للطبعة الأولى ٢٠٠٨م - ج ١٨٩/٢ - القاهرة .

(٥) المصدر السابق ج ١٩٢/٢ .

- (٦) تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري ، ابن عسكرك ، الطبعة : ٢ سنة : ١٩٧٩ ، دار الفكر العربي - ص ٤٧٢ .
- (٧) تاريخ المذاهب الإسلامية ، محمد أبو زهرة ٢١١/١ للقاهرة - ١٩٨٦ .
- (٨) انظر : الكامل في التاريخ - الجزء السادس - لعز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري الشهير بابن الأثير ج ٦٦/٢٣٤ مكتبة الأسرة - القاهرة ١٩٩٦ م .
- (٩) محمد عبد الله عنان - تاريخ الجامع الأزهر ص ١٠٦ - مكتبة الخاتمي - القاهرة ١٩٨٥ م .
- (١٠) عمر عبد الله كامل ، كفى تفريقاً للأمة باسم السلف - موقع السلفية الإلكترونية .
- (١١) يوسف الحنظلي في كتابه تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي صفحة ٦٢ دار المأمون للتراث - دمشق - ١٩٩٩ م .
- (١٢) قال ابن العماد الحنبلي في ترجمة أبي بكر ابن العربي المالكي : "وتفقه على الغزالي وأبي بكر الشاشي والطرطوشي" . ثذرات الذهب في أخبار من ذهب ، تأليف : ابن العماد ، ج ٤ ، ص ١٤١ .
- (١٣) قول دولة الموحدين ، الدكتور مراجع عقلية الغنای ، ص ٤٩ ، منشورات جامعة قارونس - ١٩٩٨ م .
- (١٤) تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الأفريقي تأليف : علي محمد الصلابي - ص ١٥٨ - دار النشر : دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان ١٩٨٧ م .
- (١٥) واستمر الحال على ذلك مدة إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين في صدر المائة السادسة فرحل إلى المشرق وأخذ عن علمائه مذهب أبي الحسن الأشعري وتأخرى أصحابه .. ودعا للنفس إلى سلوك هذه الطريقة وجزم بتضليل من خالفها بل تكفيره .. وجعل ذلك ذريعة إلى الانتزاع على ملك المغرب .. لكنه ما لبث بطريقه الأشعري خالدة ، بل مزجها بشيء من الخارجية والشيعة حسبما يعلم ذلك يلعبان النظر في أقواله وأحواله) ص ١٤٠ الجزء الأول من كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، للأصمى ، للأصمى ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ١٩٥٤ م .
- (١٦) إبراهيم حركات في كتابه (المغرب عبر التاريخ) ج ١/١٧٨-١٩٨٧ م .
- (١٧) المصدر السابق .
- (١٨) طبقات الشافعية الكبرى ، تأليف : تاج الدين السبكي ، ج ٤ ، ص ٣٦٥ نسخة كمبيوترية .
- (١٩) عقائد الأشاعرة ، صلاح الدين بن أحمد الإنبی ص ٢٤١ نسخة كمبيوترية .
- (٢٠) الألفاظ المتشابهة ، محمد عز الدين الغرياني ص ٨٧ نسخة كمبيوتر .
- (٢١) فتاوى المز بن عبد السلام ، ص ٢ نسخة كمبيوتر .
- (٢٢) البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي ج ٢/٢٠٩ نسخة كمبيوتر .
- (٢٣) مرقاة المفاتيح بشرح مشكاة المصابيح ، ملا علي القاري - موقع المشكاة الإسلامية من على النت .
- (٢٤) روح المعاني ٣/١١٦ في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - الإمام الألوسي - مكتبة المتنبى - بغداد ١٩٨٥ م - ج ٣/١١٦ .
- (٢٥) دفع شبه من شبه وتمرد ، تقي الدين الحصني - نسخة كمبيوتر .
- (٢٦) الرسالة للشافعي ، ص ٥٢ - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٩٧٨ م .
- (٢٧) للبداية والنهاية لابن كثير ٣٧٠/١٠ المكتبة العلمية - بيروت - ١٩٨٧ م .

- (٢٨) المصدر السابق ج ١٠/٣٢٧ .
- (٢٩) بيان أن الأئمة الأربعة على التنزيه في مسألة الاستواء : سلامة العزامي ص ١١١ بتصرف - منشورات جامعة الأزهر الشريف - ١٩٦٥ م .
- (٣٠) الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٥٧٢ - مكتبة الحلبي - القاهرة - ١٩٦٢ م .
- (٣١) تفسير ابن جرير - نسخة كمبيوتر ، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل ج ٤/٣١٥ ، وفي باب (الدعاء نصف الليل ج ١٩/٣٨٩ وفي ج ٢٣/١٣ باب (قول الله تعالى يريدون ...) ط الشعب - القاهرة بدون تاريخ ، وأخرجه مالك في الموطأ ج ٢/١٤٨ باب ما جاء في الدعاء - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط عيسى الحلبي - القاهرة - ١٩٥١ م .
- (٣٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، القاضي عبد الجبار ، ص ١٢٧ ، تحقيق فؤاد سيد ، تونس ١٩٧٣ م .
- (٣٣) في علم الكلام ، محمود صبحي ، ٥٨-٥٩ . دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٥٨ م .
- (٣٤) المرجع السابق ، ص ٥٩ .
- (٣٥) للمل والنحل ، الشهرستاني ، ج ١/١٥٠ .
- (٣٦) المل والنحل ، الشهرستاني ، ج ١/٥٥ .
- (٣٧) الباقلائي ، تمهيد الأرائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، ط ١ ، مؤسسة للكتيب الثقافية ، ١٩٨٧ ، ص ٣٠١ وما بعدها .
- (٣٨) المل والنحل ، الشهرستاني ، ج ١/١٥٦ .
- (٣٩) الباقلائي ، التمهيد ، ص ٤٠٠ .
- (٤٠) المصدر السابق ص ٤٠٧ .
- (٤١) المصدر السابق ص ٤٤١ .
- (٤٢) المصدر السابق ص ٤٢١ .
- (٤٣) المصدر السابق ص ٤١٣ .
- (٤٤) المصدر السابق ص ٣١٨ .
- (٤٥) المصدر السابق ص ٤٢٢ .
- (٤٦) المصدر السابق ص ٤٢٥ .
- (٤٧) سليمان الفزاري - الحسن والقبيح عند الأشاعرة موقع إلكتروني - وينظر أيضا ابن فورك محمد بن الحسن : كجرد مقالات الشيخ الأشعري ص : ٩٦ (تحقيق وضبط) الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح ، مكتبة الثقافة - الدينية بالقاهرة ، ط ١/١٤٢٥ هـ .
- (٤٨) الفزالي أبو حامد : المستصفي م علم الأصول ١١٣/١ (تحقيق وتعليق) الدكتور محمد سليمان الأشعر - مؤسسة الرسالة - ط ١/١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .
- (٤٩) الجويني : الإرشاد ص : ٢٥٨ (حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه) محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي - ط ٣/١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م .

- (٥٠) الأمدى سيف الدين : الإحكام فى أصول الإحكام ١١٤/١ راجعها وبحثها جماعة من العلماء - دار الكتب العلمية - بيروت . وابن السبكي : الإبهاج فى شرح المنهاج ٦٣/١ كتب هوالشه وصححه جماعة من العلماء - دار الكتب العلمية - ط ١٤٠٤هـ .
- (٥١) الإسنوى جمال الدين : التمهيد فى تفريج الفروع على الأصول ص : ٦١ حققه وعلق عليه وخرج نصه الدكتور محمد حسن هيتو - مؤسسة الرسالة - ط ١٤٠١هـ .
- (٥٢) ابن السبكي : الإبهاج ٦١/١ .
- (٥٣) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعرى ص : ٩٦ .
- (٥٤) ابن فورك : المصدر السابق ص : ٢٠٥ .
- (٥٥) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٥٨ .
- (٥٦) ابن السبكي : الإبهاج ٦١/١ .
- (٥٧) الغزالي : المنحول من تعليقات الأصول ص : ٨ (حققه وخرج نصه وعلق عليه) محمد حسن هيتو - دار الفكر - دمشق ط ١٤٠٠هـ .
- (٥٨) عبد الرحمن كمال : علم أصول الدين وأثره فى الفقه ص : ٤٤٥-٤٤٦ دار للكتب العلمية ط ١٤٢٧/١هـ .
- (٥٩) الباقلاوى أبو بكر : تمهيد الأوائل وتلخيص لالدلائل ص : ٣٤٧-٣٤٨ تحقيق الشيخ صاد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ط ١ - ١٤٠٧هـ .
- (٦٠) للزركشى بدر الدين : البحر المحيط فى أصول الفقه ١٥٠/١ راجعه عمر سليمان الأشقر - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية شريت ط ١٤١٣هـ .
- (٦١) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٦١ .
- (٦٢) الغزالي : المستصفى ١١٣/١ .
- (٦٣) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٦١ .
- (٦٤) الباقلى : حاشية على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلى على متن جمع الجوامع ٥٧/١ - دار الفكر - بيروت / ١٤٠٢هـ .
- (٦٥) الجوينى : الإرشاد ص : ٢٦٠ .
- (٦٦) الرافى فخر الدين : المحصول فى علم أصول الفقه ٢٩/١ - دار الكتب العلمية - ط ١٤٠٨هـ - والأربعين فى أصول الدين ٣٤٦/١ - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ط ١٤٠٦هـ .
- (٦٧) الإمام محمد عبده - الإسلام بين العلم والمنية - مكتبة الأسرة - القاهرة - ١٩٩٧ - بتصرفات من الكتاب .
- (٦٨) نفسه .
- (٦٩) د. حسن حنفى - من المقيدة إلى الثورة - ج ٢ - مكتبة الأنجلو المصرى - ١٩٨٧ - ص ٢٨٧ .
- (٧٠) نفسه .
- (٧١) طبقات الشافعية ٢٥٤/٢ .
- (٧٢) المصدر السابق ج ٢٧١/٢ .

- (٧٣) المصدر السابق ج ٢/ ٢٧٨ .
- (٧٤) معيد النعم ومبيد النقم السبكي ص/ ٦٢ .
- (٧٥) المال والنخلب ٩٤/١ .
- (٧٦) ابن عابدين الحنفى - رد المحتار على الدر المختار - ص ٦٩ - مكتبة البابى الحلبي - القاهرة - ١٩٦١ م .
- (٧٧) الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب : إبراهيم بن على بن محمد بن فرحون - برهان السدين اليعمرى - موقع الوراق الإلكتروني ص/ ١٩٤ .
- (٧٨) الدررة الوضعية فى توحيد رب البرية : السيد محمد الحوت البيروتى (ص/ ٧٧-٧٨) مكتبة التراث - بيروت ١٩٦٩ م .
- (٧٩) حاشية ابن حمدون على ميارة : محمد الطالب بن حمدون بن الحاج لو حاشية بن حمدون على ميارة - نسخة كمبيوتر ص/ ١٦ .
- (٨٠) عقود الاماس : عبد الله العيدروس الأكبر ٩٠/٢ نسخة كمبيوتر .
- (٨١) المواقيت : عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجى ١٧٤/٣ دار الجيل - بيروت - ١٩٩٧ م .
- (٨٢) رواه الترمذى ٢٥٠/٥ ، رقم الحديث ٢٦٤٠ باب ما جاء فى افتراق هذه الأمة ، وقال حديث حسن صحيح ، تحقيق أحمد شاكر ، مطبعة المكتبة الإسلامية - القاهرة - وانظر سنن ابن ماجه رقم الحديث ٣٢٢٨ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة عيسى البابى الحلبي - سنة ١٩٥٤ م .
- (٨٣) شرح العقائد المضدية : جلال الدين الدوانى ٣٤/١ - مطبوعات الملك السعود - ٢٠٠٩ م .
- (٨٤) لوامع الأنوار ٧٣/١ - المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩٠٨ م .
- (٨٥) نفسه ص ٧٥ .
- (٨٦) الفرق بين الفرق : أبو منصور عبد القاهرة بن طاهر بن محمد البغدادي دراسة وتحقيق محمد محسى الدين عبد الحميد - القاهرة .
- (٨٧) نفسه ص ٢٣ .
- (٨٨) الرسالة الوافية فى معتقد أهل السنة والجماعة : عثمان بن سعيد الدانى ص ١١٧ - من منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق بالكويت - ١٤١٠ هـ .

(٨٩) إتبصير في الدين : الطاهر بن محمد الإسفراييني ص ١١١ - عالم للكتب - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ م .

(٩٠) طبقات الشافعية ٣/ ٣٧٦ .

(٩١) إتحاف السادة المتقين ٦/ ٢ .

(٩٢) خريدة التوحيد : لحمد بن محمد ص ١٩٤ - مكتبة دار البيروتي - بيروت - ٢٠٠٤ م .

(٩٣) نيل المرام عقيدة الإسلام للإمام الحداد الصفحة ٨ - مكتبة العلم - بيروت - ١٩٨٧ م .

(٩٤) تبصير القانع في الجمع بين شرحي ابن شطبي وابن مائع على العقيدة الشافعية ، الصفحة ٧٣ / مكاتب

المصطفى - الجزائر - ١٩٩٩ م .

(٩٥) العين والأثر ص/ ٥ .

\* \* \*